Aristipp und die Kyrenaiker.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Georg-August-Universität zu Göttingen

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

E. Antoniadis
aus Jannina.

Göttingen 1916.
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).

Angenommen von der historisch-philologischen Abteilung der philosophischen Fakultät.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. August 1916.
Referent: Herr Professor H. Maier.

Der

theologischen Patriarchats-Schule Halkis

zu Konstantinopel.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 9—12

Kap. I. Äußere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern S. 13—26.

§ 1. Schule . . . . . 13—22

§ 2. Einheit . . . . . 22—26

Kap. II. Innere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern S. 27—87.

§ 1. Weg der Untersuchung . . . . . 27—30

A. Ethik:

§ 2. Bedenken gegen die Auffassung Zellers . . 31—32

§ 3. Der Grundsatz der kyrenaischen Ethik . . . 32—49

§ 4. Fortsetzung: Weitere Lehren . . . . . 49—56

B. Erkenntnistheorie:

§ 5. Form und Inhalt der kyr. Erkenntnistheorie . 57—63

§ 6. Kurze Darstellung und Betrachtung der Erkenntnistheorie . . . . . 63—66

§ 7. Beziehungen der kyrenaischen Erkenntnislehre zu der pyrrhonischen Skepsis . . . . . 66—71

§ 8. Urheber der kyrenaischen Erkenntnislehre . 71—83

§ 9. Allgemeine Bemerkung über die Kyrenaiker und ihr System . . . . . 83—87

Kap. III. Die kyrenaische Lehre und Plato S. 88—115.

§ 1. Die kyr. Lustlehre und der plat. Philebus . 88—104

§ 2. Die kyr. Erkenntnistheorie und der plat. Theätet 104—115

Kap. IV. Aristipps Lustlehre S. 116—130.

§ 1. Gegensatz zwischen Aristipp und Antisthenes 116—118

§ 2. Kynische Lebensanschauung . . . . . 118—119

§ 3. Aristippische Lebensanschauung und ihre Beurteilung durch die Kyniker . . . . . 120—128

Zusammenfassung und Ergebnis . . . . . 128—130

Literatur[1]).

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen II a[4], 1889.
Ferd. Dümmler, Akademica, Gießen 1889.
Goedeckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus, 1905.
H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913.
H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen (Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet), Leipzig 1887.
K. Köstlin, Geschichte der Ethik Bd. I, 1887.
Otto Appelt, Platons Dialog Philebos, Leipzig 1912.
Paulys, Real-Encyclop. d. class. Alt.-Wiss. (P—W).
P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum (Berlin 1884).
— Aristipp in Platons Theätet (Archiv f. Gesch. d. Phil. III, 1890).
— Die Ethika des Demokritos (Marburg 1893).
R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften (Leipzig 1887—93).
Th. Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1912.
Türk, Aristipps Erkenntnistheorie, Satura Viadrina (Breslau 1896).

1) In diesem Verzeichnis sind nur die häufig zitierten Werke aufgeführt, während die nur vereinzelt benutzten an den betreffenden Stellen der Arbeit angegeben sind.

Einleitung.

Bis zum heutigen Tage trägt man Bedenken, Aristipp mit Sokrates ernstlich in Zusammenhang zu bringen. Was man ihm zum Vorwurf macht, ist teils seine Lehre, teils seine Lebensweise, die beide weit entfernt vom sokratischen Vorbild liegen sollen. In seiner Lehre fand man nämlich nur sehr wenige sokratische Elemente, die mit protagoräischen, herakliteischen und demokriteischen Lehren verbunden und verschmolzen seien[1]). So soll sein erkenntnistheoretischer Sensualismus ein auf herakliteischem Unterbau konsequent ausgeführter Protagoräismus sein: Aristipp habe damit den Subjektivismus des Protagoras aufs Äußerste getrieben[2]). Die Lustlehre ferner mit ihrem Ausgangspunkt und Maßstab der Lust- und Unlustgefühle des Einzelnen wird lediglich als eine Übertragung der *μέτρον ἄνθρωπος*-Lehre des Protagoras auf das Ethische betrachtet, und Aristipp gilt mehr als dessen wie als des Sokrates Fortbildner[3]). Mit dieser Lehre Aristipps bringt man nun als weiteren Einwand seine Lebensführung in Verbindung und weist besonders darauf hin, daß ihm nichts über den Genuß des Augenblicks gehe und daß ihm Tugend

1) Zeller, Phil. d. Gr. II a[4] 373 f., ebenda 350 f. Vgl. dazu I[5] 1098. Natorp, Arch. f. Gesch. der Phil. III 361, 520, Anm. 12 und öfter. Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Phil. I[10], S. 120, 122.

2) Natorp, ebd. 362 f. Überweg, ebd. 122.

3) K. Vorländer, Gesch. d. Phil. I[2] 77.

nichts anderes als Genußfähigkeit sei [1]). Gewiß bezeichnet man ihn heute nicht mehr als Pseudosokratiker[2]), Abtrünnigen der Sokratik oder entarteten Schüler des Sokrates [3]), man erkennt mehr oder weniger die sokratischen Elemente in seiner Lehre und den sokratischen Einfluß auf seine Person an; doch gilt noch im allgemeinen das Urteil Zellers [4]), der Aristipp nicht nur als einen einseitigen Sokratiker, sondern noch bestimmter als denjenigen unter den einseitigen bezeichnet, der am wenigsten in den Mittelpunkt der sokratischen Philosophie eingedrungen sei [5]).

Diese Auffassung wird Aristipp nicht ganz gerecht. Abgesehen davon, daß der Maßstab, mit dem sie Aristipp messen will, ihr Sokratesbild, nicht unbestritten ist [6]), sind die protagoräisch-herakliteischen und demokriteischen Elemente, die man ihm zur Last legt, aus derjenigen Lehre entnommen, die die Überlieferung nicht ausdrücklich Aristipp, sondern den Kyrenaikern überhaupt zuschreibt. Es fragt sich nun, ob man mit Recht die kyrenaische Lehre ohne weiteres dem Aristipp selbst zuschreiben darf, und zwar derart, daß man ihn als Urheber des kyrenaischen Systems schlechthin betrachten kann. Schon im Altertum bestand, wie aus Eusebius hervorgeht [7]), eine Kontroverse darüber, ob die Lehre der Kyrenaiker in der schulmäßigen Ausbildung, wie sie in unseren Quellen vorliegt, schon dem älteren Aristipp oder erst dem gleichnamigen Enkel angehöre. Auch in der neueren Zeit herrscht keine Einstimmigkeit darüber [8]). Wie wir sehen werden, besteht

1) Zeller, ebd. 369. Windelband, Gesch. d. ant. Phil.[3] 1912, S. 117.

2) Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 87.

3) Ritter, Gesch. d. Phil. II, 87.

4) Ebenda 374.

5) Eine Ausnahme macht H. Maier in seinem „Sokrates", der Aristipps Lehre als einen gleichwertigen Typus der Sokratik betrachtet.

6) Siehe darüber H. Maier, Sokrates, wo eine neue Sokratesauffassung vertreten wird.

7) Pr. ev. XIV. 18. 764.

8) Ritter, Gesch. d. Phil. II 90, der die systematische Ausbildung

kein Zweifel darüber, daß Aristipp nicht eigentlich als Urheber und Verkünder einer durchgebildeten Lehre, sondern nur als ein großer Anreger betrachtet werden darf, der die Keime zu der Entstehung und Ausbildung des kyrenaischen Systems geliefert hat. Ist nun dieses nicht das Werk Aristipps selbst, sondern das seiner Nachfolger, so ist es unberechtigt, meine ich, ihn für die gesamte Lehre des Systems verantwortlich zu machen.

Den Beweis hierfür beizubringen ist das Ziel der vorliegenden Abhandlung. Wird uns nun dies gelingen, dann ergibt sich von selbst, daß Aristipp für sich und gesondert von seinen Schülern behandelt werden muß, wenn man ihn richtig und gerecht beurteilen will; dann aber wird man auch ein ganz anderes Bild von seiner Person und Lehre gewinnen, das jedes Bedenken gegen seinen Sokratismus beseitigt. Soviel über das Ziel unserer Untersuchung.

Einige Worte möchte ich hier noch über das Verfahren und über die Einteilung dieser Abhandlung hinzufügen.

Wie gesagt hängt die Beurteilung Aristipps hauptsächlich von der Lösung der Frage ab, ob er als Begründer des kyrenaischen Systems betrachtet werden darf oder nicht. Demnach müßten wir uns eigentlich mit den Gründen auseinandersetzen, die die Vertreter dieser Ansicht ins Feld geführt haben und die sich folgendermaßen zusammenfassen lassen: zwischen unseren Berichten von der kyrenaischen Lehre und einigen platonischen Dialogen läßt sich eine wesentliche Übereinstimmung feststellen, die

der kyrenaischen Lehre erst dem jüngeren Aristipp zuschreibt. Tennemann, Gesch. d. Phil. II 101 und 106 schreibt die Entwickelung der Hauptzüge des Systems dem jüngeren Aristipp, die Erkenntnistheorie aber Theodor zu. — Aus der neusten Zeit sind zwei Gelehrte zu nennen: Köstlin, Gesch. d. Ethik I, vertritt die Ansicht, daß Aristipp die Lust nur für einen erlaubten Zweck gehalten hat (314) und daß erst seine Schüler zu einer systematischen Fassung und Begründung des Hedonismus kamen (307 und 316); Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Skeptizismus, behauptet, daß die Erkenntnistheorie dem Theodor angehöre (17 Anm. 6).

deutlich darauf hinweist, daß das kyrenaische System Plato nicht unbekannt war, daß folglich dieses ohne Zweifel von Aristipp selbst aufgestellt wurde. Jedoch bevor wir zu der näheren Prüfung dieser Gründe übergehen, wollen wir zunächst eine andere Frage untersuchen, die die Grundlage jener Beweisführung bildet: die Frage nämlich, ob Aristipp überhaupt zu einer Schulorganisation gekommen ist, die als Erbin seiner Lehre betrachtet werden könne, und ob eine Einheit unter seinen Nachfolgern herrscht, sodaß man ohne weiteres deren Lehre als ungetrübte Quelle für die Erkenntnis Aristipps benutzen darf, wie es die bisherige traditionelle Auffassung tut.

Daher wollen wir uns zunächst mit dieser Frage beschäftigen. Dann werden wir untersuchen, ob und inwieweit Aristipp der Begründer des kyrenaischen Systems genannt werden darf, und wie es mit den angeblichen Übereinstimmungen zwischen der kyrenaischen Lehre und den platonischen Berichten steht. Endlich werden wir versuchen, eine kurze Darstellung der hedonistischen Lebensanschauung Aristipps zu entwerfen.

Demnach teilen wir unsere Untersuchung in folgende Kapitel:

I. Äußere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern.
II. Innere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern.
III. Kyrenaische Lehre und Plato.
IV. Aristipps Lustlehre.

Kapitel I.

Äussere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern.

§ 1. Schule.

Die Frage, die uns hier zunächst beschäftigen wird, ist diese: ob Aristipp nach dem Muster der andern philosophischen Schulen eine schulförmige Organisation in seiner Heimat, Kyrene[1]), gegründet hat, die auch nach dem Tode des Meisters einheitlich geblieben ist und sich treu an seine Dogmen und im ganzen frei von fremden Einflüssen gehalten hat, sodaß man in ihrer Lehre ein treues Bild der Lehre und des Geistes des Meisters wiederfinden kann. Wie wir sehen werden, kann weder von der Stiftung einer festen Schule noch von Einheit unter seinen Schülern oder Hörern die Rede sein.

Fangen wir mit der Frage an: Hat Aristipp eine schulförmige Organisation gegründet? Abgesehen von einigen Ausdrücken, die nicht direkt von einer Schule sprechen, sondern nur allgemein erwähnen, daß einige bei Aristipp Unterricht genossen[2]), könnten vielleicht als direkte

1) Nach der Ansicht der Vertreter dieser Theorie soll Aristipp seine Schule in Kyrene gegründet haben. Siehe unten S. 14.

2) Diog. L. II, 86: *Ἀριστίππου διήκουσεν ἡ θυγάτηρ Ἀρήτη καὶ Αἰθίοψ Πτολεμαεύς* ... Eus. pr. ev. XIV, 18, 764: *τούτου* [*Ἀριστίππου*] *γέγονεν ἀκουστὴς σὺν ἄλλοις* ... Suidas u. d. W. *Ἀρίστιπ.*: *διήκουσεν δ' αὐτοῦ* ...

Beweise für diese Behauptung drei Zitate — bei Strabo[1]), Pseudo-Galen[2]) und Suidas[3]) dienen und endlich eine Schul- oder Sukzessionstafel, die sich bei Suidas und Diogenes Laertius findet[4]). Wann aber und wo diese Schule gegründet wurde, darüber schweigen unsere Gewährsmänner Als Gründungsort müßte man Kyrene annehmen[5]), weil seine Schüler *οἱ ἀπὸ Κυρήνης* oder *Κυρηναϊκοὶ* genannt werden[6]). So oft uns indes die Behauptung von einer Schule Aristipps bei späteren Schriftstellern begegnet, so gibt doch keiner von ihnen an, daß er sie einer zuverlässigen und auf die Tatsachen selbst zurückführenden Überlieferung verdanke; es zeigt sich vielmehr die merkwürdige Erscheinung, daß die Zeugnisse für diese Schule umso vollständiger fehlen, je mehr wir uns dem Zeitalter Aristipps nähern. Dieser Sachverhalt weist entschieden darauf hin, daß die späteren Angaben nicht aus geschichtlichen Überlieferungen stammen, also nicht Zeugnisse sind, sondern bloße Vermutungen und willkürliche Kombinationen,

1) XVII. 3, 22, S. 837: *Ἄνδρες δ' ἐγένοντο γνώριμοι Κυρηναῖοι Ἀρίστιππός τε ὁ Σωκρατικός, ὅστις καὶ τὴν Κυρηναϊκὴν κατεβάλετο φιλοσοφίαν, καὶ θυγάτηρ Ἀρήτη τοὔνομα, ἥπερ διεδέξατο τὴν Σχολήν, καὶ ὁ ταύτην πάλιν διαδεξάμενος υἱὸς Ἀρίστιππος ...*

2) Histor. philos. 3 (Diels, Dox. Gr. 599): *τῶν δὲ Σωκρατικῶν πολλῶν γεγονότων ἀναγκαῖόν ἐστι νῦν μόνον ποιεῖσθαι μνήμην τῶν διαδοχὴν καταλελοιπότων. Πλάτων τοίνυν ..... Ἀρίστιππος δὲ Κυρηναῖος ὢν τῆς Σωκρατικῆς ἀκροάσεως μετέσχεν, ἀφ' οὗ τὴν Κυρηναϊκὴν φιλοσοφίαν ἔγνωμεν.*

3) U. d. W. *Σωκρ.*: *φιλοσόφους εἰργάσατο, Πλάτωνα ..... Ἀρίστιππον Κυρηναῖον, ὃς ἰδίαν αἵρεσιν εἰσήγαγε καὶ Σχολὴν συνεστήσατο, τὴν Κυρηναϊκὴν κληθεῖσαν.*

4) Diog. L. II 86. Suidas u. d. W. *Ἀρίστιπ.*

5) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II a[4]. 340.

6) D. L. I, 17: *τῶν δὲ φιλοσόφων οἱ μὲν ἀπὸ πόλεων προσηγορεύθησαν, ὡς οἱ Ἠλιακοὶ ... καὶ Κυρηναϊκοί.* Simplic. in Arist. Cat. pr. p. 3, 30: *αἱ μὲν οὖν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεις ἐπταχῶς ὀνομάζονται ἢ ἀπὸ ..... ἢ ἀπὸ τῆς τοῦ αἱρεσιάρχου πατρίδος ὡς Κυρηναϊκοὶ οἱ ἀπ' Ἀριστίππου ...* Die letztere Stelle setzt freilich nicht unbedingt Kyrene als Sitz der Schule voraus. Ähnlich Galen, histor. phil. 4 (Diels 602).

denen aber schwerwiegende positive Gründe entgegenstehen:

1. Die Überlieferung schildert uns Aristipp als einen Wanderlehrer, der einen großen Teil seines Lebens, ja vielleicht sein ganzes Leben, ohne festen Wohnsitz an verschiedenen Orten zubrachte [1]). So wird er erwähnt in Athen, Megara, Kleinasien, Korinth, Scillus, Ägina, wo er jedes Jahr mit Lais seinen Landaufenthalt genommen haben soll; ferner in Syrakus als Gast der beiden Tyrannen Dionysius des Älteren wie des Jüngeren und endlich in Lipara [2]), wo er starb.

---

1) S. Stellen bei Zeller, ebd. 339, 1.

2) Zeller ebd. 340, 1 bestreitet diese Nachricht mit Unrecht. Er meint, daß der 29. sokratische Brief, aus dem diese Nachricht stammt, als geschichtliches Zeugnis ohne allen Wert ist. Richtiger, meine ich, beurteilt Crönert die Sache (Kolotes und Menedemos 1906, S. 86, Anm. 425). Crönert meint, daß man in Nachahmung der Testamente von Schulhäuptern anderer Organisationen (Peripatetiker und Epikuräer) auch dem Aristipp ein Testament in Briefform untergeschoben hat. Die Fälschung ist ungefähr in die Zeit um 200 v. Chr. zu setzen. Für echtes Gut hält er nur die Angaben über die Namen der hier erwähnten Personen. „Auch dies zu verdächtigen", sagt er, liegt zunächst kein Grund vor, da man doch annehmen darf, daß ein Zeitgenosse des Eratosthenes mehr von dem *βίος* Aristipps besaß, als die dürftigen Angaben, auf die wir heute angewiesen sind." Ich möchte hier hinzufügen, daß wir gerade deshalb auch den Tod Aristipps in Lipara nicht anzweifeln dürfen. Nicht nur deswegen, weil dagegen kein Grund vorliegt und weil diese Angabe eine Lücke in unserer Überlieferung ausfüllt, sondern hauptsächlich deswegen, weil die Veranlassung und der ganze Inhalt dieses Briefes auf der Voraussetzung beruht, daß Aristipp in Lipara gestorben ist. Der Fälscher will nämlich aus apologetischen Gründen (wie die Sorge um die Erziehung des jüngeren Aristipp und die Ermahnungen an seine Tochter andeuten) oder aus Bosheit (wie der Nachricht zu entnehmen ist, daß er mit den Behörden seiner Vaterstadt auf gespanntem Fuße stand) oder aus irgend einem andern Grunde Aristipp etwas in den Mund legen, was er selbst erdichtet hat. Nun liegt aber auf der Hand, daß der Fälscher, um seinen Behauptungen größeres Gewicht zu geben, ein großes Interesse daran hatte, sie an eine historische Tatsache oder eine entsprechende Überlieferung anzuknüpfen, und als solche wählt er den Tod Aristipps in Lipara: Der kranke oder sterbende Aristipp, welcher sich weit entfernt von seiner

Zwar stammen diese Angaben meist von zweifelhaften Zeugen, und es herrscht in ihnen eine große Verwirrung; indessen müssen wir der Überlieferung im großen und ganzen wohl glauben (Zeller, ebd. 339, 1). Auch dann, wenn sie im einzelnen nicht ganz zuverlässig ist, beweist sie doch jedenfalls, daß Aristipps Reisen allgemein bekannt waren, und daß das Bild, wie es seine Zeitgenossen und die Späteren von seiner Lebensweise und seiner Lehrtätigkeit gewonnen haben, kein anderes war als das eines Wanderlehrers. Dieses Bild wird noch durch andere direkte Zeugnisse bestätigt. Bei Plutarch (virt. doc. p. 2, S. 439) fragt ihn jemand: *πανταχοῦ σὺ ἄρα εἶ*; und nach Xenophon wieder sagte er selbst: *οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμὶ* (Memor. II. 1, 13). Gewiß, diese letzte Stelle bezieht sich auf die politischen Anschauungen Aristipps; immerhin aber dürfen wir annehmen, daß der Satz *ξένος πανταχοῦ εἰμὶ* eine deutliche Anspielung darauf ist, daß Aristipp ein Wanderleben ohne festen Wohnsitz geführt hat.

Wenn wir nun bedenken, daß Aristipp noch um das Jahr 361 [1]) an dem Hofe des jüngeren Dionysius geweilt

---

Familie befindet, ergreift die Feder, um ihr seinen letzten Willen zu übermitteln. Wäre nun die Todesnachricht, wie der ganze Inhalt, glatt erfunden, dann hätte nicht nur diese Behauptung jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt, sondern sie hätte auch Angriffe hervorrufen müssen. Denn Aristipp war eine Persönlichkeit, der sich nicht nur das Interesse des Fälschers, sondern sicher auch dasjenige anderer Gelehrter zugewandt haben wird. Dabei dürfen wir auch nicht vergessen, daß in Kyrene, der Vaterstadt des Philosophen, eine Tradition über seinen Tod vorhanden gewesen sein muß. Ein Fälscher, der im 3. Jahrhundert lebte, zu einer Zeit, als die kyrenaische Schule vielleicht noch nicht ganz verschwunden war, mußte aber gewiß mit diesem Umstande rechnen und daher mit seinen Behauptungen sehr vorsichtig sein. Nach alledem haben wir, meine ich, keinen Grund, an der Zuverlässigkeit des 29. sokrat. Briefes zu zweifeln. Sind nun endlich die andern Nachrichten von Aristipp besser bestätigt als diese, die doch wenigstens bis auf das 3. Jahrhundert zurückreicht?

1) Die chronologischen Verhältnisse bestimmt H. v. Stein (De vita

haben soll[1]), daß er um 356 als Lehrer in Athen geglänzt hat[2]), und endlich, daß er um diese Zeit etwa in Lipara gestorben ist, dann dürfen wir wohl sicher sein, daß er keine schulförmige Organisation gebildet hat; denn hätte er tatsächlich einen festen Wohnsitz und eine Schule gehabt, so hätte er wohl kaum sie und sein Studium verlassen können, um bald hierhin bald dorthin zu wandern, und hätte die Überlieferung nicht von ihm in jener Weise sprechen können.

2. Die alten Philosophenschulen sind bekanntlich aus idealen Gedanken des Zusammenarbeitens und der gegenseitigen Förderung, aus dem ἔρως zur Wissenschaft und Wahrheit entstanden. War denn nun Aristipp wirklich von einem solchen Ideal beseelt? Hat er tatsächlich ein solches Bedürfnis nach der Wissenschaft und Wahrheit empfunden? War er von dem wissenschaftlichen Geiste so durchdrungen, daß er ein Bedürfnis nach Mitarbeitern haben mußte wie Plato und Aristoteles, als jener die Akademie, dieser den Peripatos gründete? Die Überlieferung wenigstens gibt uns keinen Anhaltspunkt dafür; sie weiß nichts Besseres von Aristipp, als daß er ein Relativist war[3]), ein unwissenschaftlicher Geist, der alle

---

Aristippi, Göttingen 1855, S. 18) dahin, daß Aristipp um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Ägina, 389—388 mit Plato bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionysius und endlich um 360 in Lipara gestorben zu sein scheine, betont jedoch (zur Geschichte des Platonismus II, S. 61) die Unsicherheit der Überlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. — Jedenfalls haben wir als äußerste Grenze seiner Lebenszeit das Jahr 355 anzunehmen.

1) Über die Besuche Aristipps in Sizilien bemerkt Zeller (ebd. 339, 1) mit Recht folgendes: Etwas Sicheres läßt sich darüber kaum feststellen; daß Aristipp dort hingekommen ist, müssen wir der Überlieferung wohl glauben; daß er aber den älteren wie den jüngeren Dionysius besucht hat, scheint nicht festzustehen.

2) D. L. II, 62/3, von Zeller (ebd. 340, 1) mit Unrecht verworfen. S. unten S. 20 und S. 22, 5.

3) Xenophons Memorabilien III, 8, 1—7.

Wissenschaft außer der Ethik verwarf[1]), ein Lebemann, der bei Tyrannen, üppigen Gastmählern und Hetären weilte und Geld für seinen Unterricht verlangte[2]).

So hätten wir also das Bild uns vorzustellen, wie es sich die Zeitgenossen und die Späteren von ihm zurechtgelegt haben. Jedenfalls darf eins als sicher gelten: die strenge Art eines Sokrates, eines Plato, welche sich sinnend in das Mysterium des Menschenlebens versenkten, und, was sie dabei erschaut, nach Prophetenweise verkündeten, lag Aristipp fern. Er war Wanderlehrer, der für Geld philosophischen Unterricht erteilte. Er schaut nicht und verkündet nicht; er lehrt für Geld und sucht die Theorie unmittelbar für die Praxis zu verwenden[3]). Unterrichtsbezahlung aber, Verwerfung der Wissenschaften und daneben Genußsucht sind keine Merkmale eines wissenschaftlichen Denkens und sprechen gegen die Existenz einer Stätte, an der die Wissenschaft gepflegt wird.

Gegenüber diesen Zeugnissen dürften wohl die Angaben des Suidas und des Geographen Strabo absolut keinen Wert haben. Übrigens ist es nicht ganz sicher, ob sie bei den oben angeführten Zitaten[4]) tatsächlich an eine Schulorganisation gedacht haben; wahrscheinlich ist, daß sie die Ausdrücke *αἵρεσις* und *Σχολή*, oder *φιλοσοφία* und *Σχολή*, wie aus dem abwechselnden Gebrauch beider Ausdrücke bei Strabo und ihrer Zusammenstellung bei Suidas hervorgeht, für gleichbedeutend halten, folglich unter *Σχολὴ* wohl nichts anderes verstehen als eine philosophische Richtung, eine *αἵρεσις*.

Was die Schultafeln anbelangt, so herrscht hier eine solche Verwirrung, daß man nicht ohne weiteres einen

1) Aristoteles Met. II, 2, p. 996a, 32: Plut. strom. (Diels, Dox. Gr. 581). Siehe die Stellen unten S. 75ff.

2) D L II, 65: *οὗτος σοφιστεύσας, ὥς φησι Φανίας ὁ περιπατητικὸς ὁ Ἐρέσιος, πρῶτος τῶν Σωκρατικῶν μισθοὺς εἰσεπράξατο.* Ebd. 80, vgl. Zeller, ebd. 338, 361f.

3) Vgl. unten S. 75ff.

4) S. 14.

sicheren Schluß daraus ziehen kann. Einige Beispiele mögen dies zeigen:

1. Nach Diogenes soll Äthiops, ein Bürger von Ptolemais [1]), Schüler des älteren Aristipp gewesen sein. Wie aber Schwartz richtig bemerkt [2]), ist dies aus chronologischen Gründen ganz unmöglich. Dafür spricht auch der Umstand, daß Äthiops in Suidas Tafel fehlt [3]).

2. Annikeris soll nach Diogenes ein Schüler des Parävates [4]), nach Suidas aber ein Schüler des Hegesias gewesen sein [5]). Während ihn ferner beide Gewährsmänner als einen jüngeren Kyrenaiker, der vierten (nach Diogenes) oder fünften (nach Suidas) Generation von Aristipp aus betrachten, nennen sie ihn zugleich Zeitgenossen Platos: *Ἀννίκερις, ὁ τὸν Πλάτωνα λυτρωσάμενος* [6]). Um diesen Widerspruch zu beseitigen, nehmen einige Gelehrte neben unserm Philosophen einen zweiten gleichnamigen Mann an, der Plato losgekauft und der nichts mit unserem Annikeris zu tun hat [7]). Ferner macht ihn Suidas sogar zum Epikureer, obwohl er ihn auch in Alexanders Zeit versetzt [8]).

3. Während Theodor nach Diogenes und Suidas Schüler des jüngeren Aristipp gewesen sein soll, gibt ihm Suidas u. d. W. *Σωκρ.* auch den Sokrates zum Lehrer, was chronologisch ganz unmöglich ist [9]).

Es ist klar, daß wir aus solcher Willkür und Verwirrung keinen sicheren Schluß über die angebliche kyrenaische Schule und Diadoche ziehen können. Übrigens

---

1) D. L. II, 86.
2) P-W. V, 1 S. 759.
3) U. d. W. „*Ἀρίστιππ*“. 4) II, 86.
5) U. d. W. „*Ἀρίστιππ*“. 6) Ebd.
7) Deußen, Allgem. Gesch. d. Phil. 2 a (1911), S. 194.
8) U. d. W. *Ἀννίκ. ὃς ἐπικούρειος ἐγένετο .... ἦν δὲ ἐπὶ Ἀλεξάνδρου.* Alexanders *ἀκμὴ* fällt um 336, während Epikur 341 geboren ist.
9) Mit Recht bemerkt Zeller (ebd. 341, 1), daß Suidas unseren Philosophen mit dem gleichnamigen Mathematiker aus Kyrene verwechselt.

werden hier und da Annikeris als Epikureer bezeichnet[1]), Theodor zu den Dialektikern gestellt[2]), Annikereer und Theodoreer von den Kyrenaikern unterschieden[3]). was entschieden gegen eine feste und einheitliche kyren. Schule spricht. Auch der Kreis der Lehrtätigkeit der bedeutenden Kyrenaiker weist uns nicht so sehr auf Kyrene als auf Griechenland hin. Dies gilt z. B. zunächst von Parävates. In Diog. L. II, 134 lesen wir, daß Menedem *τῶν διδασκάλων τῶν περὶ Πλάτωνα καὶ Χενοκράτην, ἔτι τε Παραιβάτην τὸν Κυρηναῖον κατεφρόνει, Στίλπωνα δ' ἐτεθαυμάκει*, und ebd. 125/6, daß er sich zuerst der Akademie angeschlossen, dann dem Stilpo zugewandt habe, was also deutlich darauf hinweist, daß dieses Verhalten Menedems zu jenen Männern auf persönlichem Verkehr beruht. Dasselbe gilt aber, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, auch von seiner Verachtung gegen Parävates, umsomehr als von Schriften des letzteren, die dem Menedem dazu hätten Veranlassung geben können, uns nichts überliefert ist. Daß dieser Verkehr beider Philosophen nur in Griechenland stattfinden konnte, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, denn wir wissen nichts von Reisen Menedems nach Kyrene, wird aber auch unmittelbar durch D. L. II, 113 bestätigt, wo berichtet wird, daß zu Stilpos (des Lehrers Menedems) Zeit eine kyr. Schule in Athen bestanden haben soll, der er zwei Anhänger abwendig machte.

In Zusammenhang damit haben wir vielleicht auch die Lehrtätigkeit des Annikeris, der gelegentlich als *γνώριμος*

1) Suidas u. d. W. *Ἀννίκ.*: *ὃς ἐπικούρειος ἐγένετο, καίτοι ὢν Παραιβάτου γνώριμος.*

2) Ebd. u. d. W. *Θεόδ.*; Antischenes (bei D. L. II, 98), der den kyr. und dialektischen Stammbaum kombiniert und Theodor aus der Dialektik hervorgehen läßt Vgl. dazu auch Schwartz bei P-W. V, 1 S. 758.

3) So unterscheidet Hippovotus (bei D. L. I, 19) zwischen Kyrenaikern, Annikereern und Theodoreern; Antiochus (Clem. str. II, 21, 498), Strabo (XVII S. 837) und Cicero (off. III, 33, 116) zwischen Kyrenaikern und Annikereern; Suidas (u. d. W. *Σωκρ.*) zwischen Kyrenaikern und Theodoreern; Epiphanias (Diels, Dox. Gr. S. 591) läßt Lehrmeinungen des Aristipp, Theodor und Hegesias auf einander folgen.

des Parävates und Epikureer bezeichnet wird [1]) in Griechenland zu denken. So werden uns die Streitigkeiten, die zwischen Epikur und Annikereern über die Lust bestanden [2]), leicht erklärlich, wenn die letzteren nämlich auch, wie Epikur, in Griechenland tätig gewesen waren.

Bei Theodor ferner weisen nicht nur seine Lehrer Zeno, Bryso, Pyrrho [3]) und Dionysius der Dialektiker [4]), sondern auch seine Beziehungen zu Stilpo [5]), Metrokles dem Kyniker [6]), Hipparchia [7]) auf Griechenland hin. Tatsächlich treffen wir ihn in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts als Verbannten in Griechenland und namentlich in Athen, wo der Phalereer Demetrius sich seiner annimmt, später am Hofe des Ptolemäus, in dessen Auftrag er als Gesandter zu Lysimachus ging [8]). Außerdem berichtet uns D. L. ausdrücklich von ihm, daß er vorübergehend in Korinth viele Schüler um sich gesammelt habe [9]). Bio wiederum, der wiederholt als sein Schüler bezeichnet wird [10]), soll erzählt haben, daß er in Athen zu philosophieren angefangen habe [11]), was mit dem Aufenthalt Theodors in Athen sehr gut paßt. Auf Athen als Ort der Lehrtätigkeit der Theodoreer weist noch die Nachricht des Numenius von dem Verhalten des Arkesilaus den Theodoreern und Bio gegenüber [12]); denn dessen hier vorausgesetzte Furcht vor den Drohungen der Theodoreer ist nur verständlich, wenn diese in Athen, wie Arkesilaus, tätig gewesen sind.

Auch Hegesias scheint, wie aus Cicero zu schließen ist [13]), in Alexandria gelehrt zu haben.

---

1) Suidas u. d. W. *Ἀννίκ.*, s. die Stelle oben S. 20, 1.
2) S. unten S. 49 ff. 3) Suidas, u. d. W. *Θεόδ.* 4) D. L. II, 98.
5) Ebd. 100. 6) Ebd. 102.
7) Suidas u. d. W. *Θεόδ.* und D. L. VI, 17.
8) D. L. ebd. 101 ff. S. weitere Stellen bei Zeller, ebd. 341, 1.
9) Ebd. 102. 10) Ebd. IV, 52. 54. 11) Ebd. 47.
12) S. Stelle unten S. 79, 3.
13) Tusc. disp. I, 34, 83, wo berichtet wird, daß der König Ptolemäus seine Vorträge untersagt haben soll.

Fassen wir nun alles Bisherige zusammen, so ergibt sich als Resultat unserer Untersuchung, daß Aristipp allem Anschein nach keine Schulorganisation in Kyrene gebildet hat[1]): Seine Lebensführung, seine philosophischen Anschauungen geben uns keinen Anhalt dafür. Damit stimmt vollkommen überein der Umstand, daß wir in der älteren Literatur nichts von einer Schule Aristipps hören. Auch das Aristipp in Briefform untergeschobene Testament weiß nichts von der Schule zu erzählen[2]). Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß er deswegen auch nicht unterrichtet und keine Zuhörer und Anhänger gehabt hätte, sondern nur, daß er keine schulförmig organisierte Genossenschaft als Erbin seiner Lehre und Verehrerin seiner Person nach dem Muster der philosophischen Schulen in Athen hinterlassen hat, die ihr eigenes Schullokal („διατριβή") und ihren anerkannten Meister („σχόλαρχος"), der die Schule führte, hatte. Daher hören wir nichts von Lokal, Meister, Testamenten, Tischgemeinschaften (*θίασοι*), gemeinsamen Feiern zur Ehre des *ἀρχηγέτης*, — Ausdrücke, die sehr oft bei den athenischen Schulen vorkommen[3]). Von Theodor ist uns sogar überliefert, daß er Aristipp angegriffen haben soll[4]).

§ 2. Einheit.

Obschon Aristipp keine schulförmige Organisation gründete, hat er doch, wie in verschiedenen[5]) Ländern

---

1) S. folg. Anm. 5 und S. 13, 1.

2) S. oben S. 15, 2.

3) Über die Organisation der athenischen Schulen vgl. Zumpf, Über den Bestand der philos. Schulen in Athen (Abhandl. d. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1842).

4) D. L. II, 65 *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Θεόδωρος ἐκάκισεν αὐτὸν ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων.*

5) Aus D. L. II, 62/3 geht hervor, daß Aristipp noch um 356 in Athen als Lehrer tätig war und eine große Anzahl von Schülern und Anhängern gehabt hat. Zeller (ebd. 340, 1) verwirft diese Angabe mit

so auch in seiner Heimat Kyrene Schüler gehabt. — Von den letzteren erwähnt die Überlieferung nur zwei, seine Tochter Arete und Antipater[1]). Arete hat ferner ihren Sohn Aristipp den Jüngeren, dieser seinerseits Theodor den Atheisten unterrichtet. Aus der Schule Antipaters ging Epitimides hervor, der den Parävates unterwies; dessen Schüler endlich waren Hegesias und Annikeris[2]).

Demnach ist die Schultafel der Kyrenaiker folgende:

Aristipp

Arete	Antipater
Aristipp der Jüngere	Epitimides
Theodor	Parävates
	Hegesias Annikeris

Wie man hieraus deutlich sieht, spalten sich die Nachfolger Aristipps von Anfang an in zwei selbständige Gruppen, deren jede ihr eigenes Haupt und ihre eigene Sukzession hat; jede steht für sich, und diese Unabhängigkeit von einander ist so groß, daß die Überlieferung es erwähnenswert findet, wenn ein Glied der einen Reihe bei einem Gliede der andern Unterricht genossen hat, z. B. Parävates außer bei Epitimides auch bei Aristipp dem Jüngeren (Suidas n. d. W. *Ἀννίκ.*) und Theodor sowohl bei Aristipp als auch bei Annikeris (D. L. II, 98).

Daß die Nachfolger Aristipps, jeder nach seiner Art, schon früh die Lehre des Meisters zu modifizieren und zu erweitern begannen, ergibt sich aus dem Umstand, daß nur Arete gelegentlich als die eigentliche Erbin der Lehre Aristipps bezeichnet wird[3]); es wird auch weiter dadurch bestätigt, daß schon einige Jahrzehnte später drei von einander abweichende Sekten vorhanden waren: die des

---

Unrecht. Eine kyr. Schule oder Anhänger dieser philos. Richtung treffen wir auch noch um die Zeit Theophrasts, Zenos und Stilpos in Athen. S. oben S. 20 und unten S. 83, 1; D. L. VII, 167.

1) Was Äthiops von Ptolemais anbelangt s. oben S. 19.

2) Über die Schüler Aristipps s. Zeller ebd. 340 ff.

3) Vgl. die oben angeführte Stelle von Strabo (S. 14, 1).

Hegesias, die des Annikeris und die des Theodor. Übrigens fehlt es darüber nicht an direkten Zeugnissen: Eusebius berichtet uns von dem jüngeren Aristipp, daß er erst den Grundsatz der Lustlehre und andere neue Sätze aufgestellt hat[1]). Auf eine weitere Entwickelung und Differenzierung weisen gleichfalls die von einander abweichenden Angaben in unserer Überlieferung hin. Während nämlich alle übrigen Berichterstätter die kyrenaische Erkenntnistheorie der ganzen Schule zuschreiben, legt Aristokles sie nur einigen ihrer Anhänger zu[2]). Während ferner die Kyrenaiker nach einer Überlieferung Physik und Logik vernachlässigten[3]), betrieben sie nach andern Angaben Logik. Weiter berichten einige, daß sie als höchstes Gut nur die körperliche Lust betrachteten[4]) und daß sie jeden Grad- und Artunterschied zwischen den Lustempfindungen leugneten[5]); während sie nach andern Angaben keineswegs Grad- und Artunterschiede zwischen den Lustgefühlen leugnen wollten: sie erklärten zwar die körperliche Lust ausdrücklich für „besser“ als die seelische[6]), daneben haben sie aber auch rein seelische oder geistige Lustgefühle an-

1) Pr. ev. XIV, 18, 764. Siehe unten S. 33, 1.

2) Aristokles bei Eusebius. Ebenda 19 K.: *ἐξῆς δ' ἂν εἶεν οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά. Τοῦτο δ' εἶπον ἔνιοι τῶν ἐκ Κυρήνης.* — Diese Angabe mit Zeller deswegen zu beanstanden, weil die andern Berichterstatter diesen Satz den Kyrenaikern im allgemeinen zuschreiben, liegt kein Grund vor. Goedeckemeyer dagegen (Gesch. d. Gr. Skept., S. 17, 6) bemerkt ganz richtig, derjenige, welcher speziellere Angaben macht, kann recht gut genauer verfahren, als derjenige, der nur im allgemeinen spricht.

3) D. L. II, 92 *Μελέαγρος δὲ ..... καὶ Κλειτόμαχος, ... φασίν, αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν ....* Ebd. *ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν.*

4) D. L. 87 *ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι ...*

5) Ebd. Vgl. *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι.*

6) Ebd. 90 *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς.*

erkannt [1]). Diese abweichenden Angaben finden ihre natürliche Erklärung in der Annahme, daß innerhalb der kyrenaischen Bewegung verschiedene Richtungen vorhanden waren, wenn wir sie nicht auf eine Verwirrung in unseren Quellen zurückführen wollen (s. unten S. 93 ff.)

Unter diesen Umständen ist es klar, daß man die kyrenaische Lehre nicht ohne weiteres als ungetrübte Quelle für Aristipp benutzen darf. Es muß vielmehr die Frage aufgeworfen werden, wie weit eigentlich der Meister den Schülern vorgearbeitet hat, und wie weit die Schüler die Lehre des Meisters erweitert haben. Wir müssen also den Versuch machen, das aristippische Gut von dem von den Nachfolgern hinzugefügten zu scheiden. Unsere Überlieferung gibt uns ein Recht dazu, da sie bald Aristipp neben die Kyrenaiker [2]) stellt und von gemeinsamen Lehren beider spricht, bald nur von den Kyrenaikern redet [3]), dann wieder ausdrücklich Aristipp von den Kyrenaikern unterscheidet, und was diesen gehört, nicht jenem zuschreibt [4]). Ferner, abgesehen von zwei Stellen bei Theodorot und Diogenes Laertius [5]), heißt Aristipp niemals und nirgends *Κυρηναϊκός*, sondern immer und überall *Σωκρατικὸς* [6]) oder

1) Vergleiche auch ebd. 89/90, wo eine seelische Lust anerkannt wird und zwar mit der Behauptung, daß nicht alle seelische Lust lediglich durch den Körper und die äußeren Reize bedingt sei. Zu dieser Stelle siehe auch unten S. 51 ff.

2) Cicero Akad. II, 42, 131. Alii voluptatem finem esse bonorum voluerunt. Quorum princeps Aristippus, qui Socrates audierat; unde Cyrenaici, post Epicurus . .". De fin II, 13, 39 Aristippi Cyrenaicorumque omnium ...". Gellius, Noct. Attic. XV, 13, 9 Primum inquit Aristippi Cyrenaicorumque omnium ...".

3) Überall, wo die Rede von der Erkenntnistheorie ist, werden nur die Kyrenaiker angeführt.

4) Eus. pr. ev. XIV, 18, 764. Vgl. auch Plutarch ad Col. XXIV; dazu vgl. unten S. 78 ff. Cicero, Acad. II, 24, 76 (s. unten S. 73 ff).

5) Theodor, Cur. gr. aff. XII, 50, S. 173 .... „*Ἀρίστιππος δὲ ὁ Κυρηναϊκός*". D. L. II, 83.

6) Strabo XVII, 3, 22, S. 837. *Ἀρίστιππός τε ὁ Σωκρατικός*. Plutarch de Alex. magn. fort. aut virt. Or. I, 330 C. Ebd. Strom. excerpte 9. Athen. XII, 544 a.

Κυρηναῖος φιλόσοφος[1]) oder einfach „Aristipp“[2]). *Κυρηναϊκὸς* ist ein späterer Ausdruck zur Bezeichnung der philosophischen Richtung, die erst von Aristipp eingeleitet ist. Nach Diogenes Laertius[3]) wurden *Κυρηναϊκοὶ* (im engeren Sinne) diejenigen Nachfolger Aristipps genannt, die sich treu an dessen Standpunkt gehalten haben, im Gegensatz zu den innerhalb der kyrenaischen Schule entstandenen reformatorischen Zweigen, die nach deren Häuptern benannt wurden (d. h. Hegesiaker, Annikereer und Theodoreer). Ferner, wie Diels bei der Besprechung der ältesten philosophischen Schulen bemerkt[4]), setzen die alten Berichterstatter einen allgemeinen Schulnamen (z. B. Stoiker, Pythagoräer usw.) nur da, wo sie die Mithilfe der Schule an dem Werke der Koryphäen andeuten wollen. Unter der Voraussetzung einer kyrenaischen Schulorganisation wäre die kyrenaische Lehre also nach dieser Analogie keineswegs als ausschließliches Gut des Aristipp, sondern höchstens als ein Produkt gemeinschaftlicher Arbeit der ganzen Schule zu betrachten.

Da nun aber Aristipp keine Schulorganisation gebildet hat, da er selbst nicht als *Κυρηναϊκὸς* bezeichnet wird, so haben wir das Recht, dünkt mich, zu fragen, wie viele der unter dem Namen der Kyrenaiker uns überlieferten Lehren dem Aristipp und wie viele den Kyrenaikern selbst gehören können.

Die Untersuchung dieser Frage wird die Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

---

1) Stob. Floril 20, 63. 49, 18. 63, 32.

2) So ausnahmslos in der älteren: Plato, Xenophon, Aristoteles, Stoiker usw., häufig aber auch in der späteren Literatur.

3) II, 86: *οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες καὶ Κυρηναϊκοὶ προσαγορευθέντες.* Ebd. *Ἡμεῖς δ' ἐπειδὴ τὸν βίον ἀνεγράψαμεν αὐτοῦ [Ἀριστ], φέρε νῦν διέλθωμεν τοὺς ἀπ' αὐτοῦ Κυρηναϊκούς, οἵτινες ἑαυτοὺς μὲν Ἡγησιακοὺς* usw.

4) Philosophische Aufsätze E. Zeller gewidmet, S. 242. Siehe die Stelle unten S. 72 f.

Kapitel II.

Innere Beziehungen Aristipps zu den Kyrenaikern.

§ 1. Weg der Untersuchung.

Wir wollen hier untersuchen, ob und wie weit die uns überlieferte kyrenaische Lehre dem Aristipp selbst zugeschrieben werden darf, ob Aristipp der Begründer des kyrenaischen Systems genannt werden kann.

Die Arbeit ist freilich nicht leicht, denn die Schriften Aristipps [1]), welche eine zuverlässige Quelle sein würden, sind verloren gegangen. Das gleiche Schicksal hat auch die Schriften der Kyrenaiker getroffen, wenn solche überhaupt vorhanden gewesen sind [2]). Was wir von diesen Männern wissen, stammt aus zweiter oder dritter Hand, und zwar meistens aus gegnerischen Quellen. Daher ist die Frage immer schwer zu entscheiden, wieviel von diesen Nachrichten aus den Schriften der Kyrenaiker selbst herstammen mag, oder ob — und in welchem Maße — wir darin Entstellungen oder Trübungen aus späterer Zeit zu sehen haben. Es ist freilich sehr bedauerlich für die kyrenaische Forschung, daß sie nur auf derartige Quellen angewiesen ist. Jedoch ist das Unternehmen nicht ganz

1) Daß Aristipp Schriften verfaßt hat, halte ich mit Zeller (ebd. 344, 1), Natorp (Ethika des Demokrit., S. 143, 1), Th. Gomperz (Gr. Denker II, 172) fest.

2) Von Theodor und Hegesias gilt dies als sicher; vgl. Suidas u. d. W. Theod. und Cicero Tusc. I, 34, 84.

hoffnungslos. Aristipp hat nämlich Schriften verfaßt, die lange Zeit, wenigstens bis auf Panätius, erhalten geblieben sind[1]). Steht dies einmal fest, dann dürfen wir wohl annehmen, daß das Bild, welches die Mit- und Nachwelt uns von Aristipp überliefert hat, teils aus unkontrollierbaren Anekdoten[2]), teils aber auch aus seinen Schriften gebildet worden ist; und wir dürfen auch annehmen, daß die uns von ihm überlieferten Lehrmeinungen und Apophthegmen zum größten Teil aus seinen Schriften stammen. Hier kommen besonders in Betracht die Lehrmeinungen Aristipps bei Eusebius, Pseudo-Galen, Pseudo-Plutarch und Epiphanius[3]) und die Apophthegmen bei Stobäus und Plutarch, und was sonst bei andern Schriftstellern vorkommt, aber in Übereinstimmung mit diesen steht[4]). Auf die Frage, welches die nächsten und hauptsächlichsten Quellen unserer Gewährsmänner waren, wollen wir hier nicht eingehen, um so weniger, als die Ansichten der Fachmänner darüber geteilt sind[5]).

---

1) D. L. II. 85.

2) Hierher gehören die apokryphen Briefe der Sokratiker (No. 9, 11, 13, 16, 29, bei Hercher, Epist. Graeci S. 609 ff.), die bösartigen Anekdoten des Athenaius (XII, 544) und D. L., die sich mit den sizilischen Tischen und der sonstigen Schwelgerei Aristipps beschäftigen, wie auch alle Erzählungen, die die Zusammenkunft Aristipps mit Plato am syrakusischen Hof und das dortige Verhalten beider Philosophen schildern Vgl. auch Zeller ebd (339, 1). Grote, Platon III, 549 ff.

3) Siehe unten S. 33—49.

4) So besonders: Die Äußerungen bei D. L. über *φιλοσοφία* und *παιδεία* (68—73, 79, 80, vgl. dazu das Schriftenverzeichnis, in dem eine Schrift *Περὶ Παιδείας* angeführt wird); die Ansichten über die Lust (75, 70) und den Reichtum (72, 77 vgl. Schrift *Περὶ Ἀρετῆς*); endlich die Äußerungen über Sokrates (72, 76 vgl. Schrift *Πρὸς Σωκράτην*).

5) Als Quelle des D. L. hat zunächst Nietzsche (De Laertii fontibus, Rh. Mus. 23. 632 ff.; 24, 181 ff. u. a.) Favorinus und Diokles, Maaß (De biogr.-gr. quaest., Phil. Unters. III) aber nur Favorinus angenommen, wogegen sich Wilamowitz (Philos. Unters. IV, 330—349) gewandt hat. Usener (Die Unterlage des D. L. Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. 1892) nimmt Nikias von Nikaia an, den Diogenes durch Auszüge aus andern Quellen ergänzt hat. Gercke (De quibusdam Laertii Diog. auctoribus 1899)

Übrigens rücken wir durch die Bestimmung der primären Quellen, die sich doch nicht immer bis in die Einzelheiten durchführen läßt, unsere Angaben nur zeitlich etwas weiter zurück und gewinnen dadurch doch keine grundsätzliche Lösung unseres Problems, solange uns die Schriften der Autoren selbst fehlen. Für uns genügt die Tatsache, daß Aristipp etwas geschrieben hat, und daß seine Schriften lange Zeit erhalten geblieben sind. Da nun unsere Gewährsmänner bekanntlich aus älteren Quellen geschöpft haben [1]), so dürfen wir wohl immer annehmen, daß vieles von dem uns Überlieferten aus den Werken Aristipps entnommen ist. In dieser Weise gewinnen wir wenigstens einen Ausgangspunkt für unsere Forschung, eine Norm, mittels deren wir das aristippische Gut von dem nicht-Aristippischen unterscheiden können.

Als zweites Moment kommt uns zu Hilfe die Lehre

---

weist den größten Teil der Einlagen aus andern Quellen schon der Vorlage des Diogenes zu, als die er die Schrift eines Platonikers des 2. Jahrhunderts n. Chr. ansieht. Crönert (Kolotes und Menedemos) unterscheidet mehrere Haupt- und Nebenquellen. — Während Diels (Rh. Mus. 30, 172 ff.) ferner die Sentenzen des Stobäus auf ein Urflorilegium des 1. Jahrh. zurückführt, Wachsmuth hingegen (Zu den griech. Floril. S. 132) auf Favorinus, der wieder aus andern älteren Quellen geschöpft haben soll, führt sie Elter auf den Stoiker Chysippos zurück (Beiträge zu Stobaios und Eugrios (Rh. Mus. 47, 130. 629 ff.). — Dieselbe Meinungsverschiedenheit herrscht auch hinsichtlich der andern Quellen, die hier in Betracht kommen.

1) Für die Doxographie z. B. hat schon Diels in den Prolegomena zu den Dox. Gr. nachgewiesen, daß die *δόξαι* größtenteils auf das theophrastische Werk *Φυσικῶν δόξαι* zurückgeht, das die Hauptquelle für alle späteren dox. Arbeiten bildete. So soll Galens Historia philos. in ihrem größeren Teil ein Exzerpt aus Plutarchs Placita sein, die wiederum aus der Placita des Aëtios (um 100 v. Chr.) schöpft, während diese wieder indirekt auf dem theophr. Werk fußt. — Auch von den Sentenzen und Aussprüchen gilt heute als sicher, daß solche Sammlungen frühzeitig schon vorhanden waren, wie z. B. die verlorenen Gnomologien des Favorinus, die Anthologie aus Demokrit, Isokrates und Epiktet usw. Vgl. Wachsmuth (oben genannte Schrift S. 162 ff.), Usener, Epikurea LIV f.) über ein gnomologium epicureum.

der Kyrenaiker. Nicht nur Terminologie[1]), Beispiele und Formen[2]), sondern auch einige Anschauungen und Gedankengänge[3]) weisen offensichtlich auf eine spätere Zeit hin; ja viele Sätze zeigen eine kaum zu verkennende Polemik gegen zeitgenössische Lehren[4]).

Wird es uns in diesem Fall gelingen, die Gegner zu entdecken, welche die kyrenaischen Sätze vor Augen haben, so wird es uns leicht sein, zu entscheiden, ob die Sätze dem Aristipp angehören oder nicht.

Nachdem wir hiermit kurz den Weg der Untersuchung gezeigt haben, kommen wir jetzt zu der Sache selbst. Da man nun gewöhnlich das kyrenaische System aus zwei Teilen bestehen läßt[5]), einem erkenntnistheoretischen und einem ethischen, so wollen wir im Folgenden zuerst eingehend die Ethik und Erkenntnistheorie behandeln und dann einige allgemeine Bemerkungen über das ganze System anschließen.

---

1) Alle Gelehrten sind darüber einig, daß die Terminologie, die uns bei den Kyrenaikern begegnet, unmöglich Aristipp dem Älteren angehören kann. Die Ausdrücke z. B. *σοφός* und *φαῦλος* (D. L. II, 91) gehören offenbar einer späteren Zeit an; die Bezeichnung des höchsten Guten als *τέλος* ist hauptsächlich von den Stoikern erst aufgestellt (Zeller, ebd. 354, 4); die Ausdrücke *κριτήριον*, *κριτήρια* gehören sicher der später üblich gewordenen Terminologie (Natorp, Arch. f. Gesch. d. Phil. III, 356, 20) an. Nach Zeller (ebd. 348, 1) gibt Sextus die kyrenaische Erkenntnistheorie teilweise in seiner eigenen Terminologie wieder. Nach Gomperz (Gr. Denker II, 188) können die Worte, die in unseren Quellenberichten den Ausdruck dogmatischer Zuversicht bilden, wie: *ἀδιάψευστα*, *ἄψευστα*, *ἀπλανεῖς*, *ἀναμάρτητον* usw. unmöglich Aristipp zugeschrieben werden. Vgl. auch Zeller, ebd. S. 355, 2.

2) Siehe unten S. 69 f.

3) Siehe unten S. 66 ff.

4) Siehe unten S. 49 ff. und 80 ff.

5) Vgl. Zeller, ebd. 347, 2. — Die Kyrenaiker selbst (vgl. dazu Sextus adv. math. VII, 11 und Sen. epist. 89, 12) teilen ihr System in fünf Teile.

A. Ethik.

§ 2. Bedenken gegen die Auffassung Zellers.

Eine vollständige Darstellung der ethischen Lehre der Kyrenaiker gibt Zeller in seiner „Philosophie der Griechen“ [1]). Zellers Ansicht geht dahin, daß die kyrenaische Lehre in ihren Grundzügen dem Stifter der Schule angehört [2]). Vielleicht, führt Zeller aus, hat Aristipp seine ethischen Sätze noch nicht in der später üblich gewordenen schulmäßigen Form dargestellt; daß er aber die Lust nicht nur empfohlen, sondern auch ausdrücklich für das Gute erklärt hat, daß mithin die kyrenaischen Grundsätze in prinzipieller Form ausgesprochen wurden, müssen wir nicht nur deshalb annehmen, weil sonst die Einheit der Schule kaum zu begreifen wäre, sondern wir haben dafür auch sehr bestimmte Zeugnisse: Schon Plato berücksichtigt unsern Philosophen aller Wahrscheinlichkeit nach im Philebus, und Speusippus hatte einen „Aristippus“ geschrieben [3]). Diese Auffassung Zellers ist heute die herrschende. — Da wir jedoch von dem Dialoge *Ἀρίστιππος* des Speusippus [4]) ebenso wie von dem *Ἀρίστιππος ἢ Καλλίας* des Stilpon [5]) außer den Titeln absolut nichts wissen, dürfen wir daraus auf keinen Fall irgend welche Schlüsse auf die Ansichten Aristipps ziehen [6]). Nur aus dem Nebentitel *Καλλίας* der Schrift Stilpons könnte man vielleicht auf den Inhalt derselben schließen, daß nämlich Aristipp hier mit dem in der athenischen Gesellschaft wegen seiner weich-

---

1) II, a[4] 344 ff.

2) Ebd. 344, 1; 352, 1 und 355, 2. Arch. f. Gesch. d. I, 172 ff.

3) Ebd. 344, 1,

4) D. L. IV, 5.

5) D. L. II, 120.

6) Ob Speusippus Aristipp bekämpfen oder verteidigen wollte, wissen wir nicht. Eine Überlieferung zählt auch Speusippus, wie Aristipp, zu den *ἐπὶ τρυφῇ διαβοήτων*. Vgl. darüber Ath. XII, 546 „*φιλήδονος ἦν καὶ Σπεύσιππος ὁ Πλάτωνος συγγενής*“.

lichen Lebensführung berüchtigten Kallias verglichen wurde[1]).

Eine angebliche Einheit der Schule, wie Zeller sie annimmt — mag sie nun äußerlich oder innerlich aufgefaßt sein —, haben wir oben bereits abgelehnt. Es bleibt also nur übrig, die „bestimmten Zeugnisse" näher anzusehen. Zeller findet nämlich zwischen der kyrenaischen Lustlehre und der im Philebus 53 C von Plato bekämpften hedonistischen Lehre der κομψοὶ eine wesentliche Übereinstimmung und schließt daraus, die in Philebus vorgetragene Lustlehre gehöre dem Aristipp an, und Aristipp habe die Sätze der kyrenaischen Lustlehre aufgestellt. Wir wollen hier nicht prüfen, ob diese Übereinstimmung besteht, das ist eine spätere Frage. Es muß zunächst gefragt werden, ob und wie weit die kyrenaische Lehre überhaupt als Quelle für die Lehre Aristipps benutzt werden darf, wie Zeller das tut. Wie wir gesehen haben, gibt uns die Überlieferung kein Recht dazu. Ein Vergleich der beiden Lehren wird unsere Behauptung bestätigen.

§ 3. Der Grundsatz der kyrenaischen Ethik.

Wir beginnen mit dem Grundsatz der kyrenaischen Ethik: „nur der Genuß sei der Selbstzweck (τέλος), nur die Lust ein unbedingt Gutes, alles andere dagegen sei nur insofern gut und begehrenswert, als es ein Mittel zum Genuß ist"[2]), und werfen gleich die Frage auf, ob dieser Satz von Aristipp aufgestellt wurde. Wie oben schon angedeutet, hat sich Aristipp aller Wahrscheinlichkeit nach der hauptsächlich von den Stoikern eingeführten Bezeichnung des höchsten Gutes als τέλος noch nicht bedient[3]). Steht dies fest, dann erhebt sich von selbst die Frage:

1) Über Kallias siehe Ath. XII, 536, wo Kallias, wie Aristipp (ebd. 544) und Speusippus, unter den ἐπὶ τρυφῇ διαβοήτων καὶ τῆς τούτων ἡδυπαθείας angeführt und als πρὸς ἡδονὴν βιώσας bezeichnet wird.

2) Zeller, ebenda 346 ff.

3) Siehe oben S. 30, 1.

wie können wir die Gewißheit erlangen, ob die Kyrenaiker die Sätze Aristipps nur in der später üblich gewordenen schulmäßigen Form dargestellt haben, oder ob sie nicht vielmehr erweitert und ihr neue Gedanken hinzugefügt haben? Eine solche Entwickelung und Weiterführung der Lehre Aristipps ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern sie wird auch durch bestimmte Zeugnisse bestätigt. Eusebius berichtet uns — ohne Zweifel nach Aristokles — ausdrücklich, daß erst Aristipp der Jüngere und nicht der ältere Aristipp den Grundsatz der kyrenaischen Lustlehre aufgestellt habe[1]), und um uns jeden Zweifel hierüber zu nehmen, gibt er uns zugleich die eigentliche Meinung Aristipps über die Lust, die folgende war: *δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ταῖς ἡδοναῖς κεῖσθαι.* Diese Angabe mit Zeller zu bezweifeln[2]), liegt kein Grund vor, denn Eusebius hatte sicher keine Neigung, den Anwalt Aristipps zu spielen. Er berichtet so, wie er die Angaben in seiner Vorlage fand. Von einem Schulinteresse oder persönlicher Sympathie für den alten Hedoniker kann absolut keine Rede sein, besonders wenn man die schönen Prädikate beachtet, mit denen er Aristipp ausgezeichnet hat: *Ἦν δ' Ἀρίστιππος ὑγρὸς πάνυ καὶ φιλήδονος τὸν βίον*, nachdem er ihn vorher als *Σωκράτους ἑταῖρον* bezeichnet hat. Der Kontrast zwischen Sokrates und seinem Schüler konnte nicht stärker hervorgehoben werden; ein unterdrückter Tadel gegen Aristipp ist deutlich zu merken.

1) pr. ev. XIV, 18, 764. *Ἦν δ' Ἀρίστιππος ὑγρὸς πάνυ τὸν βίον καὶ φιλήδονος· ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὕτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο· δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ταῖς ἡδοναῖς κεῖσθαι. Ἀεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος εἰς ὑποψίαν ἦγε τοὺς προσιόντας αὐτῷ τοῦ λέγειν τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν. — Τούτου γέγονεν ἀκουστὴς σὺν ἄλλοις καὶ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ Ἀρήτη· ἥτις γεννήσασα παῖδα, ὠνόμασεν Ἀρίστιππον· ὃς ὑπαχθεὶς ὑπ' αὐτῆς εἰς λόγους φιλοσοφίας, μητροδίδακτος ἐκλήθη· ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν.*

2) Phil. d. Gr. ebd. 344, 1.

Wie Parteinahme so ist auch ein Versehen beim Abschreiben seiner Vorlage so gut wie ausgeschlossen. Denn ein Bericht, der so ausführlich auf die Einzelheiten eingeht und genaue Untersuchungen macht, bedeutet eine mit vollem Bewußtsein aufgestellte und wohlbegründete Behauptung: er richtet sich deutlich gegen eine entgegengesetzte Behauptung und schildert die Sache, wie sie sich in Wirklichkeit verhält.

Übrigens steht Eusebius nicht allein da. Seine Angaben werden direkt oder indirekt durch die ganze Überlieferung bestätigt.

Die Angabe des Eusebius enthält zwei Behauptungen: erstens, daß Aristipp selbst von dem *τέλος* noch nichts klar und offen gesagt und daß erst sein gleichnamiger Enkel die *ἡδονὴ* ausdrücklich als Lebensprinzip erklärt hat; zweitens, daß Aristipp zwar fortwährend von *ἡδονὴ* sprach, seine Meinung aber doch nur dahin ging, daß die Grundlage der Glückseligkeit in den *ἡδοναῖς* bestehe.

Die erste dieser Behauptungen wird durch Clemens von Alexandria und Pseudo-Galen bestätigt.

Pseudo-Galen in seinem viel gelesenen und verbreiteten Kompendium der Geschichte der Philosophie gibt als *τέλος* der *κατ' Ἀρίστιππον φιλοσοφίας* die *ἡδονή*, fügt aber zugleich hinzu: *τὸν γὰρ Ἀρίστιππον τῇ ἡδονῇ προσκεκλίσθαι μᾶλλον*[1]), d. h. er zählt Aristipp nicht schlechthin, sondern mit einer gewissen Einschränkung zu den Hedonikern, wie deutlich aus dem Satze *προσκεκλίσθαι μᾶλλον* hervorgeht. Hätte nun der Verfasser dieses Buches gewußt, daß Aristipp sich ausdrücklich und offen zu dem Hedonismus bekannte, und daß er der Urheber der kyrenaischen Grundsätze von der Lustlehre war, so hätte er sicher nicht so von ihm sprechen können.

Clemens von Alexandria berichtet uns[2]): *τῶν γὰρ ἀπὸ ἡδονῆς ἀρχομένων τούς τε Κυρηναϊκοὺς εἶναι καὶ τὸν Ἐπί-*

1) Diels, Dox. Gr. S. 602.

2) Strom. II, XXI, 496 ed. Potter.

κουρον· τούτους γὰρ τέλος εἶναι λέγειν διαρρήδην τὸ ἡδέως ζῆν, τέλειον δ' ἀγαθὸν μόνην τὴν ἡδονήν. ὁ δὲ Ἐπίκουρος καὶ τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι λέγει. Ebd. *Ἐπίκουρος μὲν οὖν καὶ οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖόν φασιν ἡδονὴν εἶναι.* Zwar ist hier die Rede von den Kyrenaikern überhaupt; allein der Umstand, daß Aristipp, wie wir gesehen haben, nicht als Kyrenaiker bezeichnet und nicht zu ihnen gerechnet wird, und daß er hier nicht ausdrücklich als Vertreter oder Urheber der Lustlehre erwähnt wird, wie wir es erwarten müssen und wie es für Epikur geschieht, zeigt uns klar, daß Clemens die Vorstellung des Eusebius vor Augen schwebte.

Übrigens weist die Gegenüberstellung von Kyrenaikern und Epikur und die Hinweisung auf ihre verschiedene Auffassung von der Lust deutlich auf die Kontroverse zwischen den beiden hedonistischen Richtungen hin[1]); folglich versteht er unter den Kyrenaikern die späteren Nachfolger Aristipps, die Zeitgenossen Epikurs.

Die zweite Behauptung des Eusebius wird durch Pseudo-Plutarch und Epiphanius bestätigt.

Bei Pseudo-Plutarch lesen wir: *Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονήν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα*[2]).

Weder Zeller noch ein anderer, soweit ich weiß, hat diese letzteren Angaben einer näheren Behandlung gewürdigt; man hat sich bei dem Gedanken beruhigt, daß es sich bei dieser befremdenden Ausdrucksweise lediglich um eine formale Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauche handle, daß diese Sätze im Grunde nichts anderes besagen, als daß die Lust das höchste Gut, der Schmerz das größte Übel sei. Diese Interpretation wird dem Sinn des Satzes nicht gerecht und ist grammatisch ganz unmöglich. Wir haben es hier mit einer eigentümlichen Terminologie der aristippischen Lehre zu tun, nach der das *τέλος* nicht die gewöhnliche Bedeutung, den Zweck

1) S. unten S. 50 ff.

2) Diels, ebd. 581, 22 f.

unseres Handelns, das οὗ ἕνεκα bezeichnet, sondern den Maßstab, das Kriterium, wodurch wir etwas unterscheiden können. Dies ergibt sich klar aus unserer Stelle, wo das τέλος sowohl auf das Gute wie auf das Schlechte ausgedehnt wird. Daß wir es hier mit einer weiteren Bedeutung des τέλος, mit einer eigentümlichen Terminologie zu tun haben, ist aber noch durch andere Belege bestätigt. So treffen wir dieselbe Bedeutung des τέλος bei den Nachfolgern Aristipps, den Kyrenaikern, die wohl an ihn angeknüpft haben. Sextus Empiricus (adv. math. VII, 199) berichtet in seiner Besprechung der kyrenaischen Erkenntnistheorie Folgendes: *Ἀνάλογα δοκεῖ δὲ εἶναι τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα· διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά, φασίν, εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον ἡδονή· τὰ δὲ μεταξὺ . . . ὧν . . .* Hirzel[1]) bemerkt bei der Besprechung dieser Stelle mit Recht Folgendes: „Daß wir es hier mit einer den Kyrenaikern eigentümlichen Terminologie zu tun haben, folgt daraus, daß Sextos anderwärts das Wort τέλος nicht in diesem weiten Sinne braucht. Wir sehen außerdem aus Sextos Worten, wenn es sowohl auf das Schlechte als auch auf das Gute ausgedehnt wird, nicht das in seiner Art Höchste bezeichnet, sondern das, was über die Beschaffenheit einer Sache entscheidet, für die Erkenntnis derselben den Maßstab abgibt. Das τέλος ἀγαθῶν ist daher nicht das höchste Gut, sondern das, woraus wir erkennen, was ein Gut ist, und ebenso das τέλος κακῶν nicht das größte Übel, sondern das, woraus wir erkennen, was ein Übel ist. Weil das τέλος diese Bedeutung hat, kann es dem κριτήριον so nahe gerückt werden, und nur zu dieser Bedeutung paßt das Epitheton ἀδιάψευστον, das ihm beigelegt wird. Daß die Kyrenaiker mit dem Wort τέλος einen andern Begriff verbanden als andre Philosophen,

1) Unters. zu Cic. phil. Schr. II, 2 S. 663 f.

liegt auch in dem, was uns Diogenes Laertius II, 87 berichtet, daß sie nämlich zwischen *τέλος* und *εὐδαιμονία* unterschieden und mit jenem Namen nur die einzelne vorübergehende Lustempfindung bezeichneten."

Hat nun das *τέλος* in der philosophischen Sprache der Kyrenaiker eine solche Bedeutung, dann ergibt sich aus dem oben angeführten Satze ein ganz anderer, vernünftigerer Sinn: das Kriterium, „*τέλος*", wodurch wir erkennen, was ein Gut oder Übel ist, ist die Lust und der Schmerz. Aristipp kann sich nämlich nicht das Gute ohne Lust und das Übel ohne Schmerz vorstellen; soll etwas nach ihm gut genannt werden, so muß es unbedingt das Lustmoment in sich schließen, wie umgekehrt das Übel notwendig den Schmerz enthalten muß, denn Lust und Schmerz sind ihm die Kennzeichen des Guten und Üblen. In welchem Zusammenhange dieser Satz ausgesprochen ist, und was er eigentlich bedeuten soll, werden wir später bei der Besprechung der Lustlehre Aristipps erfahren. Hier genügt es festzustellen, daß dieser Satz nur eine andere Wendung der von Eusebius dargestellten Lehrmeinung Aristipps von Lust und Glückseligkeit ist. Dort bei Eusebius hörten wir, daß die Grundlage der Glückseligkeit in den *ἡδοναὶ* besteht, m. a. W.: Glückseligkeit kann nicht ohne Lust gedacht werden. Hier, bei Pseudo-Plutarch hören wir, daß das Kennzeichen des Guten oder, was dasselbe ist, der Glückseligkeit, die Lust ist; d. h. Gut oder Glückseligkeit zeichnen sich durch die Lust aus, schließen in sich unbedingt das Lustmoment.

Noch klarer wird dieser Gedanke von Epiphanius ausgedrückt[1]): *Οὗτος γαστρίμαργος ὢν καὶ φιλήδονος τέλος ἔφη τῆς ψυχῆς τὴν ἡδονήν· καὶ ὅστις ἥδεται, εὐδαίμων οὗτος, ὁ δὲ μηδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων.*

Der erste Teil dieser Stelle ist zwar etwas unklar und vielleicht verstümmelt, doch wird er durch den zweiten wohl beleuchtet, wonach behauptet wird: „Nur derjenige

1) Diels, Dox. Gr. 591, 22.

ist glückselig, der sich freut; der aber, welcher sich garnicht freut, ist elend und unglückselig.“ Damit wird also deutlich behauptet, daß das Kennzeichen der Glückseligkeit die Lust, das der Unglückseligkeit aber der Schmerz ist. Deswegen heißt es hier: *ὅστις ἥδεται, εὐδαίμων οὗτος, ὁ δὲ μηδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων.* Aristipp kann das Glück nämlich nicht ohne das Lustmoment begreifen: Glück ohne Lust (*ὁ δὲ μηδ' ὅλως ἡδόμενος*) ist ihm ein undenkbarer Begriff. — Von hier aus erhält der erste Teil seine Beleuchtung; jetzt wird uns auch der befremdliche Ausdruck *τέλος ψυχῆς* verständlich. Denn das höchste Ziel kann er hier nicht bedeuten, weil es sich hier nicht um den ganzen Menschen, sondern ausdrücklich nur um den innersten und edelsten Teil seines Daseins, um die „Seele“, handelt. Wollte man trotzdem das *τέλος* als das Ziel auffassen, so würde die *ἡδονὴ* hier doch niemals die sinnliche Lust, sondern die geistige meinen. Aber auch die Bedeutung des *τέλος* als Kriteriums, die wir oben bei Aristipp und den Kyrenaikern festgestellt haben, paßt nicht in diesem Zusammenhange. Wenn nun der Satz nicht verderbt ist, so haben wir den befremdlichen Ausdruck in Rücksicht auf den zweiten Teil, an den er sich anschließt, als „Streben“ zu erklären. Aristipp wollte nämlich damit sagen, daß der Mensch von seinem innersten Wesen, von der Natur aus (*ψυχὴ*) nach Lust strebt (*τέλος τῆς ψυχῆς τὴν ἡδονήν*); die Lust ist ein berechtigtes Verlangen unserer Natur; daher bildet sie die Grundlage der Glückseligkeit: *ὅστις ἥδεται, οὗτος εὐδαίμων, ὁ δὲ μηδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων.*

Werfen wir nun einen Blick zurück, so sehen wir, daß alle diese Angaben in den verschiedenen Wendungen im Grunde doch nur dasselbe besagen wie die Ausführungen des Eusebius: Grundlage oder Kennzeichen der Glückseligkeit ist die Lust. Damit ist aber längst noch nicht gesagt, daß die Lust überhaupt, und erst recht nicht, daß der sinnliche Genuß das einzige und höchste Ziel des Lebens sei, sondern nur soviel, daß das Kennzeichen des

Guten und des Übels Lust bezw. Schmerz sei und daß die Glückseligkeit in den ἡδοναῖς bestehe. Daß diese Anschauung Aristipps einem Kyniker, dem die Lust ein Übel war und der das Triebleben ganz ausrotten wollte, sehr widerwärtig sein mußte, ist natürlich. Ebenso klar ist, daß oberflächliche Geister diese Anschauung Aristipps sehr leicht mißverstehen und verdächtigen konnten, besonders wenn sie an seine Lebensführung dachten, welche die gegnerische Literatur mit so viel boshaften Anekdoten ausgemalt hat. Ähnliches meint auch Eusebius, wenn er schreibt, Aristipp habe nicht selbst die Lust als τέλος aufgestellt, er habe indessen durch seine oft wiederholten Gespräche von der Lust bei seinen Zuhörern den Verdacht erregt, als ob er damit sagen wollte, daß die Lust das Lebensziel sei.

Gehen wir weiter zurück, so werden die Angaben des Eusebius noch mehr bestätigt. Sehr bemerkenswert ist hier das Verhalten der Stoiker gegenüber der Lehre Aristipps. So führt z. B. der sehr strenge Stoiker Aristo den Aristipp unter denjenigen Philosophen an, deren gut gemeinte Lehren (bene dicta) von manchen Hörern falsch aufgefaßt wurden: posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e(x) Zenonis schola exire [1]). Hören wir hier nicht dasselbe wie bei Eusebius? Wird uns nicht hier wie bei Eusebius von einer schlechten Auffassung der sonst gut gemeinten Lehren Aristipps berichtet? Wenn Aristipp wirklich den Genuß als höchstes Ziel gepredigt hätte, würde dann Aristo von schlechter Auslegung und guten Lehren gesprochen haben können? Nach Antigonus von Karystos ferner soll Zeno gesagt haben, daß diejenigen, die seine Lehre mißverstanden haben, schmutzige und gemeine Leute seien, gleichwie diejenigen, die Aristipps Standpunkt falsch auslegten, frech und ausschweifend seien [2]). Wer mit

1) Cic. de nat. deor. III, 31, 77.

2) Athen. XIII, 565: *ὁ δὲ σοφὸς ἐκεῖνος Ζήνων, ὥς φησιν Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ..... ἔφη, ὡς οἱ παρακούσαντες αὐτοῦ τῶν λόγων*

denen gemeint ist, die Aristipps Lehre mißverstanden haben, ist für unsere Sache zunächst ganz gleichgültig; es mögen seine Nachfolger gewesen sein, die die Lust als Lebensziel aufgestellt und die sich vielleicht auf Aristipp berufen haben, wie aus den Wörtern θρασεῖς und ἄσωτοι[1]) hervorzugehen scheint, es mögen auch andere gewesen sein. Als Tatsache bleibt immer bestehen, daß die Lehre Aristipps von manchen falsch ausgelegt wurde. Wir haben es bei Eusebius aus dem Munde eines Peripatetikers gehört; hier lesen wir es ebenso bei zwei strengen Stoikern. Die Zeugnisse dieser letzteren sind um so wertvoller und glaubwürdiger, als sie nicht nur von Gegnern der Lustlehre, sondern auch aus einer Epoche stammen, die nicht fern von der Lebenszeit Aristipps liegt, aus einer Zeit also, in der seine Schriften vielleicht noch unverfälscht vorlagen. Sollte nun Aristipp den Genuß als Lebensziel proklamiert haben, so wäre diese Apologetik in dem Munde der Stoiker und des Peripatetikers unverständlich. Warum in aller Welt sollten diese Leute den Anwalt Aristipps spielen?

Berücksichtigt man einerseits das Parteiinteresse, die Eifersucht und die Schmähungen der alten Schule untereinander, andererseits die aus dem Munde von Gegnern herstammende Verteidigung Aristipps und die Angaben des Pseudo-Plutarch, Epiphanius und Pseudo-Galen, dann muß man unbedingt zu dem Schluß kommen, daß Aristipp unmöglich die Lust als τέλος gepredigt hat. Was er lehrte, war etwas ganz anderes, wie wir oben schon gesehen haben.

Freilich ist die Sache nicht ganz unbestritten. Schon aus der eben angedeuteten Apologetik bei den Stoikern und bei Eusebius geht klar hervor, daß eine entgegen-

---

καὶ μὴ συνέντες ἔσονται ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροι, καθάπερ οἱ τῆς Ἀριστίππου παρενεχθέντες αἱρέσεως ἄσωτοι καὶ θρασεῖς.

1) D. L. II, 116 wird Theodor als θρασύτατος bezeichnet. Vgl. unten S. 79 f.

gesetzte Ansicht über Aristipps Lehre verbreitet war, die aber von vielen Seiten kräftig bekämpft wurde. Diese Behauptung, die hauptsächlich aus dem praktischen Verhalten Aristipps und aus seinen fortwährenden Gesprächen über die Lust hergeleitet wurde, ist schon früh in der kynischen Literatur aufgetaucht. Das älteste Zeugnis dafür liefert Xenophon in seinen Memor., wo er Aristipp mit Sokrates disputieren läßt [1]).

Die Tendenz dieses Gespräches ist, zu beweisen, daß der Weg zur Glückseligkeit durch Anstrengungen, Strapazen, πόνοι, führt. Es beginnt damit, daß Sokrates der gute Lehrer war, der die mit ihm Verkehrenden zu ermahnen verstand: ihre Begierde in Bezug auf Speise, Trank, Schlaf und Geschlechtsgenuß zu beherrschen, Kälte und Hitze, Mühseligkeiten und Strapazen zu ertragen (§ 1). Als nun, so fährt Xenophon fort, ihm zur Kenntnis kam, daß einer seiner Schüler, Aristipp nämlich, sich in diesen Dingen nicht in Zucht hielt, unternahm er es, ihn in folgender Weise zu belehren: An dem Beispiel zweier Zöglinge, von denen der eine zum Herrscher erzogen werden soll, der andere aber nicht, wird gezeigt, daß jenem die Erziehung zur Beherrschung seiner Triebe in allen Stücken (Speise, Trank usw.) nötig ist (§ 1—6). Dann nimmt das Gespräch eine persönliche Wendung. Auf die Frage des Sokrates, zu welcher der beiden Klassen Aristipp sich rechnen wollte, erklärte dieser, daß er ganz und gar nicht gesonnen sei, sich zu der Gruppe der Herrschlustigen zu stellen. Da es schon viel Mühe mache, für sich selbst das Notwendige zu beschaffen, scheine es ihm eine vollkommene Torheit zu sein, sich auch noch die Fürsorge für die übrigen Bürger aufhalsen zu lassen. Dazu komme die Verantwortlichkeit der Staatsleiter und der Umstand, daß die Bürgerschaften ihre Oberhäupter wie Dienstboten zu behandeln pflegen. „Aus diesem Grunde rechne ich

1) Mem. II, 1, 1—34.

mich", sagt Aristipp, „zu denen, die möglichst bequem und angenehm zu leben wünschen" (§ 7—9)[1]).

Sokrates führt an, daß die Herrschenden überall angenehmer leben als die Beherrschten, und will so den Aristipp widerlegen: Da das angenehmste Leben mit der Herrschaft verbunden sei, die Aristipp ablehne, so opfere er damit auch das angenehmste Leben und stelle sich zu den Beherrschten, die stets schlechter leben. Darauf antwortet Aristipp, daß er ja keineswegs beabsichtige, sich in Knechtschaft zu begeben, sondern einen Mittelweg einzuschlagen, nämlich den der vollständigen Freiheit und Unabhängigkeit, der ihm am sichersten zur Glückseligkeit zu führen scheine[2]). Sokrates wirft ein, daß dieser Weg nicht gangbar sei, da die menschliche Gesellschaft nur aus den zwei Gruppen der Herrscher und der Beherrschten bestehe. Aristipp dagegen glaubt doch in der Gesellschaft der Menschen eine Möglichkeit zu freiem Leben zu finden, er will sich keinem Staat anschließen, sondern überall als Fremdling leben (§ 10—14). Sokrates bestreitet die Möglichkeit dieser Lebensweise, indem er hervorhebt, daß, wenn schon die unter dem Schutz der Gesetze Stehenden noch vielen Gefahren ausgesetzt seien, das erst recht bei den Fremden der Fall sei. Trotz allem vermag Aristipp den oben genannten Weg zur Glückseligkeit[3]), der in dem freiwilligen Ertragen von Hunger, Durst usw. besteht, nicht gutzuheißen, denn zwischen einem Menschen, der freiwillig diesen Weg geht, und einem solchen, der ihn gezwungen wandelt, bestehe nur der Unterschied, daß der erste ein Narr sei (§ 15—18). Das Gespräch nimmt jetzt

1) § 9: *ἐμαυτὸν τοίνυν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἥδ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν.*

2) § 10: *Ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος, οὐδὲ εἰς τὴν δουλείαν αὖ ἐμαυτὸν τάττω, ἀλλ' εἶναί τίς μοι μέση τούτων ὁδός, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας, ἥ περ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει.*

3) § 17: *οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοι, ἥ μοι δοκεῖς σὺ νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι ...*

wieder eine allgemeine Wendung. Sokrates zählt nun zunächst die Vorteile auf, die dem Enthaltsamen winken, und schildert dann die schädlichen Einflüsse, die ein weichliches Genußleben auf Körper und Geist ausübe[1]). Der ganze Gedanke wird dann noch durch einige Dichterstellen und durch die Erzählung von Herakles am Scheidewege bekräftigt. Den Schluß bildet eine kurze Aufforderung an Aristipp, diese Ermahnung zu beherzigen (§ 19—34). — Soweit der Gedankenaustausch des Gesprächs. — Will man nun die Anschauung Aristipps kurz zusammenfassen, so lautet sie *ἥ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν*. In diesem Satz ist schon die Ablehnung der Enthaltsamkeit wie auch die des politischen Lebens ausgesprochen, denn beide fordern Opfer, Mühe, Entbehrungen und Beschwerden, die sich nicht mit einem bequemen und angenehmen Leben vertragen.

Da dieses Gespräch die verhängnisvollste Einwirkung auf die Beurteilung Aristipps in der Folgezeit gehabt hat, wollen wir es näher besprechen. Zunächst müssen wir darauf hinweisen, daß es sich hier nicht um ein historisches Gespräch handelt, sondern um ein fingiertes, das Xenophon selbst zur Erreichung seines Zwecks erdichtet hat. Es herrschte damals nämlich in der sokratischen Gemeinde, insbesondere zwischen Plato und Antisthenes, eine Kontroverse um die Interpretation der Lehre des Sokrates; da hinzu kamen dann die Streitigkeiten des Antisthenes mit Aristipp, die durch dessen Hedonismus veranlaßt waren[2]). Xenophon, der seine eigene Sokrates-Auffassung hat, tritt als unparteiischer Schiedsrichter auf, um Entscheidung und Frieden im Kampfe der streitenden Parteien herbeizuführen, und aus dieser Situation sind die Memorabilien hervorgegangen. Xenophon greift auch in den Luststreit zwischen

---

1) § 20: *αἱ μὲν ῥᾳδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναὶ οὔτε σώματι εὐεξίαν ἱκαναί εἰσιν ἐνεργάζεσθαι* usw.

2) Siehe Näheres darüber H. Maier, Sokrates S. 40 f., an den sich folgende Ausführungen anschließen.

Antisthenes und Aristipp ein. Wie der Verlauf der Unterredung zeigt, entscheidet er sich gegen Aristipp, und die Art und Weise, wie er das tut, läßt erkennen, daß er die Partei des Antisthenes hält: es stehen sich schließlich ἡδονὴ und πόνος gegenüber — dies ist aber die antisthenische Formulierung — und Xenophon erklärt sich für den πόνος, oder genauer gesagt, für einen gemilderten Kynismus[1]). Ist es nun nicht der historische Sokrates, der sich hier mit Aristipp auseinandersetzt, sondern der von der Kynik beeinflußte Xenophon, so verliert das Gespräch viel von seiner Bedeutung, die man ihm beigelegt hat. Wir haben also hier die Polemik eines einseitigen Sokratikers gegen Aristipps Lehre.

Es fragt sich nun, ob Xenophon die Lebensanschauung seines Gegners richtig verstanden hat, und ob er sie richtig wiedergegeben hat und wiedergeben wollte[2]). Aus dem ganzen Gespräch geht wenigstens soviel hervor, daß bei Xenophon der gute Wille fehlte. Er treibt hier eine häßliche Polemik gegen seinen Mitschüler, die nicht nur dem persönlichen Leben des Mannes einen Makel anhängt, sondern auch aus den philosophischen Anschauungen desselben eine Karikatur macht[3]), indem er sie von seinem eigenen Standpunkt aus kritisiert und darstellt. Welches Gewicht diesem Gespräche beizulegen ist, zeigt auch die Tatsache, daß der angebliche Grundsatz Aristipps ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν aus der Schrift des Prodikus entlehnt ist: wir treffen ihn wörtlich angeführt in der Rede der Κακία in § 23 ἐπὶ τὴν ἡδίστην καὶ ῥᾳστην ὁδὸν ἄξω σε. Da nun unglaubwürdig ist, daß Prodikus Aristipp vor Augen hatte,

1) Vgl. die Betonung der ἐγκράτεια. — Die Vorlage Xenophons soll eine kynische Schrift, vermutlich der Ἡρακλῆς des Antisthenes, gewesen sein. Maier, ebd. S. 63. — Joël, Der echte und der xenoph. Sokrates, II, 1, 50.

2) Darauf weist auch die Notiz bei Diog. L. II, 65 hin: Ξενοφῶν τε εἶχε πρὸς αὐτὸν δυσμενῶς, διὸ καὶ τὸν κατὰ τῆς ἡδονῆς λόγον Σωκράτει κατὰ Ἀριστίππου περιτέθεικεν.

3) Maier, ebd. S. 50.

müssen wir annehmen, daß Xenophon willkürlich jene Worte seinem unsympathischen Mitschüler in den Mund gelegt hat.

Trotz alledem geht aus diesem Gespräch deutlich hervor, daß Xenophon noch nicht von einer ausgeprägten hedonistischen Theorie des Aristipp wußte. Was er ihm vorwirft, ist hauptsächlich sein praktisches Verhalten, das Xenophon — ob mit Recht oder Unrecht, ist gleichgültig — so skandalös erschien; er hält ihm vor, daß er keine Enthaltsamkeit von Speise, Trank usw. übte und jede Art von Entbehrungen und Strapazen vermied. Es mag sein, daß Aristipp wirklich eine weichliche Natur war, es mag auch sein, daß er sein Triebleben nicht beherrschte und seine Lebensweise sich weit von der sokratischen Einfachheit entfernte; mit alledem ist aber längst noch nicht gesagt, daß er die Lust als höchstes Ziel erklärt habe. Praxis und Theorie sind zwei verschiedene Gebiete, die einander nicht immer völlig entsprechen und gleichen. Daher können wir auch aus dem einen nicht stets auf das andere schließen. Erinnern wir uns an das Verhalten, das uns von einem Zeitgenossen Aristipps, dem Hedoniker Eudoxus aus Knidos, bekannt ist. Trotz seiner theoretischen Anschauung, die die Lust als das schlechthin Gute erklärte, führte er nach dem Zeugnis des Aristoteles dennoch ein vorzügliches sittliches Leben[1]).

Das Umgekehrte dürfen wir uns wohl bei Aristipp vorstellen, obwohl die xenophontische Darstellung seines praktischen Verhaltens zweifellos sehr übertrieben ist. Wie es auch hinsichtlich dieser Frage bestellt sein mag, eins bleibt immer sicher, daß nämlich Xenophon uns keine ausgeprägte Theorie des aristippischen Hedonismus vorbringt und vielleicht keine solche vor Augen hat, sonst würde er sie bei dieser Gelegenheit sicherlich besprochen

---

1) Nic. K. 2, 1172 b 15. *ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι.*

haben; er hatte dann die Auseinandersetzung ganz anders gewendet, und Argumentation und Beispiele würden nicht so lauten[1]). Vergleichen wir das, was Xenophon uns hier berichtet, mit dem, was Plato im Philebus und Aristoteles[2]) in der Metaphysik über die Lust vortragen, so wird uns kein Zweifel darüber bleiben. Gewiß ist Xenophon kein Philosoph, aber seine Schriftstellerei beweist hinlänglich, daß er ein hochgebildeter Mann war, dessen geistige Fähigkeit nicht zu unterschätzen ist.

Wie Xenophon, so hat auch die jüngere Generation Aristipp hauptsächlich sein praktisches Verhalten zum Vorwurf gemacht. Diogenes der Kyniker nannte ihn *βασιλικὸν κύνα*[3]); Timon von Phlius: *παρέφαγεν ὡς θρῦπτόμενον, οὑτωσί πως εἰπών: Οἷά τ' Ἀριστίππου τρυφερὴ φύσις ἀμφαφόωντος ψεύδη*[4]); Stilpon vergleicht ihn mit dem weichlichen Kallias[5]); das Hauptthema in den Streitbriefen der Sokratiker sind ja die sizilischen Tische und die sonstige Schwelgerei Aristipps[6]).

---

1) Das Hauptargument der Hedoniker aller Zeiten ist bekanntlich dies: Die Lust ist das schlechthin Gute, denn alle Wesen, vernünftige und unvernünftige, streben nach ihr mit instinktivem Drange. So lehrten Eudoxus (Arist., ebd. 1172 b 9 ff.), die Kyrenaiker (D. L. II, 87. 88) und Epikur (D. L. X, 137. Sext. Emp. Hyp. III, 194). Davon ist aber keine Spur bei Xenophon zu finden.

2) Vgl. Nic. H. 12. 1152 b, 8—24. Ebd. K. 1. 1172 a ff.

3) D. L. II, 66.

4) Ebd. Der Ausdruck *ἀμφαφόωντος ψεύδη* (d. h. Aristipp war eine weichliche Natur, und indem er dies ablehnte, bediente er sich einer Lüge) beweist deutlich den Streit, der darüber herrschte, und weist auf die bekannte Parole Aristipps hin *ἔχω, οὐκ ἔχομαι* (D. L. II, 75).

5) Vgl. oben S. 31.

6) Vgl. Brief 12, wo Simon Aristipp droht und schreibt: *μέμνησο μέντοι λιμοῦ καὶ δίψης· ταῦτα γὰρ δύναται μέγα τοῖς σωφοσύνην διώκουσιν.* — Aristipp ferner beklagt im Briefe an Antisthenes voll Ironie seine *κακοδαιμονία* infolge der ihm gebotenen *πολυτέλεια* im Essen, Trinken und Kleidung und preist des Kynikers asketische *εὐδαιμονία*, während er sich selbst anklagt: schon so alt geworden *καὶ φρονεῖν δοκέων, πεινοῦν καὶ ῥιγοῦν, καὶ ἀδοξεῖν οὐκ ἠθέλησα* (siehe Nr, 8, 9, 11 und 13 bei Hercher, Epistol. Graeci).

Während also die ältesten Berichterstatter nichts von einer ausgeprägten hedonistischen Theorie wissen und an Aristipp immer nur das praktische Verhalten tadeln, machen einige spätere ihn zum Urheber des hedonistischen Grundsatzes. Solche Behauptungen treffen wir z. B. bei den Schriftstellern Cicero[1]), Gellius, Lactantius[2]) und Athenäus[3]). Von dem Zitat bei Diogenes Laertius II, 85 „*τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην*" ist es sehr unwahrscheinlich, daß es sich auf Aristipp beziehen soll. Diogenes Laertius gibt diese Notiz ganz isoliert und ohne jeden Zusammenhang. Es ist daher wohl anzunehmen, daß es sich hier um ein Versehen seitens des Diogenes Laertius oder seines Abschreibers handelt, das aus der Schreibweise des Diogenes Laertius leicht erklärlich ist. Diogenes hat nämlich eine Diadochenschrift (nach Usener Nikias von Nikäa) ergänzt[4]), namentlich durch Auszüge aus der *Ἐπιδρομή* des Diokles und aus andern doxographischen Quellen[4]). Die Zusätze hatten z. T. die Form von Randbemerkungen, die dann von dem Schreiber an falscher Stelle und in störender und verwirrender Weise in den Text eingefügt wurden[5]). In unserem Falle ist ein solches Versehen um so leichter denkbar, als dieses Zitat dicht bei der kyrenaischen Doxographie steht, die aus verschiedenen Vorlagen zusammengesetzt ist (Crönert, Kolotes und Menedemos, S. 140 meint, daß sie vermutlich auf drei zurückzuführen ist. Vgl. auch Schwartz, der sagt, daß die kyrenaische Doxographie einen

1) de fin. II, 6, 18 f. (nachdem er Ähnliches schon I, 11, 39 gesagt hat): aut enim eam voluptatem tueretur, quam Aristippus, ... qui voluptatem summum bonorum dicit ... 13, 39. Acad. II, 45, 139.

2) Gellius, noct. attic. XV, 13, 9. Lact. divin. Inst. III, 7, 7 Aristippus in voluptate corporis.

3) XII, 544; *καὶ φιλοσόφων δ' αἱρέσεις ὅλαι τῆς περὶ τὴν τρυφὴν αἱρέσεως ἀντεποιήσαντο· καὶ ἥ γε Κυρηναϊκὴ καλουμένη ἀπ' Ἀριστίππου τοῦ Σωκρατικοῦ τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα, ὃς ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη ...*

4) S. oben S. 28, 5.

5) Vgl. Usener, Epicurea XXI ff.

Haufen ungeordneter Zettel darstellt)[1]). Übrigens ist uns von niemand überliefert, Aristipp habe die Lust und Unlust als Bewegung definiert; im Gegenteil wird uns von Eusebius ausdrücklich berichtet, daß das erst der jüngere Aristipp getan hat[2]). Auch ist nicht einzusehen, was Aristipp mit dieser Definition der Lust hätte bezwecken wollen, wogegen seine Nachfolger sie dem Epikur gegenüber sehr wohl brauchen konnten[3]).

Die Behauptung Zellers, der diese Notiz auf Aristipp beziehen will[4]), beruht offenbar auf ein Mißverständnis der Lehre der κομψῶν im plat. Philebus[5]). Übrigens ist bei Plato die Definition der Lust als λεία κίνησις nicht zu finden, und wie Köstlin richtig bemerkt[6]), hätte Plato eine solche Definition im Philebus, der das Wesen der Lust in die verschiedenen Ansichten so eingehend untersucht, schwerlich mit Stillschweigen übergangen, um so weniger als sie im Gegensatz steht zu seiner Ansicht (43 ff.).

Gegen die übrigen Angaben ist zu bemerken:

a. Wie wir gesehen haben, ist es unmöglich, daß schon Aristipp den Ausdruck τέλος als Bezeichnung des höchsten Guts gebraucht hat, wie alle diese Männer behaupten; b. die späteren Schriftsteller widersprechen den anderen bisher über Meinungen Ar. vorgetragenen Angaben, die nicht nur aus einer älteren Zeit, sondern auch von glaubwürdigen Fachmännern herstammen; c. sie machen den Streit unerklärlich, der im Altertum über Ansichten Aristipps herrschte; d. es ist ganz unmöglich, daß Aristipp als das Gute oder das Höchste nur die körperliche Lust oder ἡδυπάθεια (Athen.) erklärt haben soll, wie diese Männer behaupten. Wie Zeller schon bemerkt, ist es für gegnerische Übertreibung zu halten, wenn Panätius und

1) Schwartz bei P. W. V, 1, 758 ff., der auch auf die Unordnung am Anfang von 85: Ἡμεῖς δ' ἐπειδὴ—οὕτως ἔχειν hinweist.

2) S. oben 33, 1 und 49.

3) S. unten S. 50 ff.

4) Ebd. 352, 1. 5) S. unten S. 88 ff.

6) Gesch. d. Ethik I, 316 f.

Cicero behaupten, daß die Kyrenaiker die körperliche Lust für den einzigen Lebenszweck erklären und die geistige Lust von dem Begriff des Guten ausschließen. Schon die Bestimmungen über den Wert der Einsicht machen diese Annahme unmöglich[1]); e. wir haben es hier nicht nur mit einer Übertreibung zu tun, sondern auch mit einer Übertragung der Lehre der Kyrenaiker auf Aristipp, was klar aus dem Bericht des Athenäus hervorgeht, der hier Aristipp und die Kyrenaiker zusammenwirft und von Aristipp als typischem Vertreter der ganzen Richtung spricht[2]). Daher schreibt er ihm selbst zu, was das Eigentümliche der ganzen kyrenaischen Bewegung ist[3]). Denn die Lehre, daß die Lüste des Augenblicks als solche der Zweck aller Tätigkeit sind, gehört nach Clemens Str. II, 21, 498 den Annikereern an. Darüber s. unten S. 51 ff. und S. 93.

Fortsetzung der Ethik.

§ 4. Weitere Lehren.

Wir wollen hier noch einige Sätze anführen, die deutliche Spuren einer späteren Formulierung tragen und folglich nicht ohne weiteres dem Aristipp zugeschrieben werden dürfen.

Hierher gehört die Unterscheidung der drei Zustände in uns und die Definition der Lust und Unlust als Bewegung. Nach Eusebius[4]) sind diese Sätze vom jüngeren Aristipp aufgestellt: ὃς (der jüngere Aristipp) *καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μέν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἑοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δέ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ*

1) Ebd. 359, l.

2) Vgl. *καὶ ἥγε Κυρηναϊκὴ καλουμένη ἀπ' Ἀριστίππου* ..... (siehe Stelle, oben S. 43, 3); 544, 67: *οὐ μόνον δ' Ἀρίστιππος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν κατὰ κίνησιν ἡδονὴν ἠσπάζοντο* ....

3) Ähnlich Gellius.

4) pr. ev. XIV, 18. 764.

λείῳ κύματι ἀφομοιούμενοι· εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν, οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Ähnlich Sextus[1]): τῶν γὰρ παθῶν τὰ μὲν ἡδέα, τὰ δὲ ἀλγεινά, τὰ δὲ μεταξύ· καὶ τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθά, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον ἡδονή· τὰ δὲ μεταξύ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά, ὧν τέλος οὔτε ἀγαθόν, οὔτε κακόν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος.

Diese Formulierung der Lust ist übrigens nur verständlich in einer späteren Zeit, als die Kyrenaiker und noch bestimmter die Annikereer[2]) wegen der Auffassung der Lust im Kampfe mit Epikur standen[3]). Unsere Quellen bestätigen einstimmig diesen Kampf. Einer der Streitpunkte betraf die Frage, ob die wahre Lust in einem Zustand der Bewegung oder vielmehr in einem Ruhezustand bestehe. Epikur entscheidet sich für den Ruhezustand „καταστηματικὴν ἡδονήν": καὶ ὁ Ἐπίκουρος λέγει τὴν κατὰ φύσιν ἡδονήν, καταστηματικὴν αὐτὴν λέγων (Usener, Epic. S. 281 fr. 416), wobei unter καταστηματικὴν ἡδονὴν Freiheit von aller Unlust verstanden wurde. Lust ist Schmerzlosigkeit, Ruhe: τότε χρείαν ἔχομεν τῆς ἡδονῆς, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι αὐτὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ τοῦτο μὴ πάσχομεν ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες, τότε οὐδεμία χρεία τῆς ἡδονῆς (Stob. Flor. XVII, 35 = Usener, ebd. S. 283, fr. 422); τὸ δὲ πόνου καὶ ἡδονῆς μηδὲν εἶναι μέσον οὐκ ἀποφαίνεσθε παρὰ τὴν πάντων αἴσθησιν, ἥδεσθαι τὸ μὴ ἀλγεῖν καὶ πονεῖν τὸ μὴ (ἥδεσθαι) λέγοντες; (Plut. adv. Col. 27 p. 1123 = Usener, ebd. S. 282, fr. 420).

---

1) adv. math. VII, 199.

2) Clem. Str. II 21, 498 Οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ [Annikereer] τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοὐτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσι, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.

3) Über die Kontroverse zwischen den Kyrenaikern und Epikur s. Usener, Epic. S. 203 ff.; Hirzel, Unters. zu Cic. phil. Schriften II, 2, 675 ff.; Natorp, Ethika des Demokritos S. 139—149.

Die Kyrenaiker dagegen, und zwar die Annikereer [1]), wollten nicht einsehen, daß die Freiheit von Schmerz überhaupt eine Lust sein könne, denn nach ihnen sind Lust und Schmerz immer ein positives Empfinden [2]), während die Freiheit von Schmerz wie diejenige von Lust ein mittlerer, zwischen Lust und Unlust liegender Zustand ist: ein neutraler Zustand der Empfindungslosigkeit, den sie mit dem Zustand der Toten oder Schlafenden vergleichen: *οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἣν Ἐπίκουρος ἀποδέχεται, τέλος εἶναί φασιν·* [3]) *. . . . . ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών· ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως. ἐπεὶ γὰρ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις* [4]). — *μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν* [5]).

Um diese ihre Ansicht zu veranschaulichen, bedienten sich die Kyrenaiker des oben angeführten Bildes von der Meeresbewegung. Sie verglichen nämlich die heftigen Gemütsbewegungen (*ἄλγος*) mit den Bewegungen des sturmgepeitschten Meeres, die sanften Gefühlsregungen (*ἡδονή*) mit den leisen Wellenbewegungen und den Ruhezustand des Gemüts (wo wir weder *ἡδονὴ* noch *ἄλγος* empfinden) mit der Meeresstille.

Im Gegensatz zu Epikur ist auch die Lehre aufgestellt D. L. II, 89: *οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἀλγηδόσι καὶ ἡδοναῖς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ, ἥπερ ἰδίᾳ, χαρὰν ἐγγίνεσθαι·*

---

1) Siehe oben S. 50, 2.

2) *ἐν κινήσει.*

3) D. L. II 86. Vgl. auch X, 136.

4) Ebd. 89.

5) Ebd. 90. — Unwillkürlich erinnert uns diese Unterscheidung von drei Zuständen an die stoische Dreiteilung: Güter, Übel und *ἀδιάφορα*. Ein stoischer Einfluß auf die Kyrenaiker hierin ist umso mehr anzunehmen, als Theodor gelegentlich als Schüler des Zeno bezeichnet wird (Suidas, u. d. W. *Θεόδ.*).

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἥρεσκεν Ἐπικούρῳ· ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.

Der Streit dreht sich hier um zwei Fragen: um den Ursprung der Lust und um ihren Wert. Hat jede Lust und damit die Glückseligkeit ihre Quelle im Körper oder in der Seele? Epikur antwortet: die Quelle aller Lust liegt im Körper, in den Sinnen, grob gesagt im Bauch: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή*[1]); und daraus ergibt sich für ihn, daß auch alle der Seele zugeschriebene Lust ihren Ursprung allein im Körper hat[2]). Dies bestreiten die Kyrenaiker[3]): sie wollen nicht alle seelische Lust vom Körper abhängig machen[4]): *οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδ.* usw. . . . — An die Kontroverse über den Ursprung der Lust schloß sich dann die über ihren Wert an, und es macht sich hier ein ganz eigenartiges Verhältnis beider Parteien zu der Lust bemerkbar. Erscheint Epikur hinsichtlich des Ursprungs der Lust als der extreme Materialist — da er ja eine eigentümliche seelische Lust unabhängig vom Körper leugnet —, so kommt er doch wieder aus einer anderen Überlegung heraus dazu, das Hauptgewicht doch auf die seelische Lust zu legen[5]). Was unterscheidet überhaupt, fragt er, die seelische von der körperlichen Lust? Sicherlich einzig der Umstand, daß diese ganz und gar an das gegenwärtige

1) Usener, ebd. fragm. 409. Natorp, ebd. 133 f.

2) Usener, ebd. fragm. 67. Vgl folgende Anm. (3). Natorp, ebd. 134 f.

3) Nach Cl. Str. ebd. die Annikereer: *χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ φιλοτιμίαις· ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γίνεσθαι.*

4) Nach Plutarch Quest. conv. II, 7 sollen die Kyrenaiker behauptet haben, daß zu schlechthin allen körperlichen Lüsten oder Sinnesempfindungen noch etwas Weiteres hinzukommen müsse, nämlich die Vernunft, und daß alle Lust in letzter Instanz nur von ihr abhängt: „*καὶ τεκμήριον μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς πρὸς ὑμᾶς* [*Ἐπικουρείους*], *τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοὴν ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν.*

5) D. L. X, 137.

πάθος gebunden ist, wogegen jene auf der Fähigkeit des Voraus- und Zurückblickens, auf Erwartung und Erinnerung beruht. Eben darum aber zeigt sich die seelische Lust der leiblichen unendlich überlegen: Die seelische Lust läßt uns jederzeit die Freiheit, bei dem Angenehmen zu verweilen, vom Unangenehmen den Gedanken abzulenken[1]). Gerade das Gegenteil war die Ansicht der Kyrenaiker. Obwohl sie gegenüber Epikur den rein geistigen Ursprung der seelischen Lust anerkannten, bestritten sie doch ihren höheren Wert mit der Begründung D. L. II, 90: *ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα*[2]); und sie beschränkten daher die Lust oder das Gute oder das *τέλος* gemäß ihres erkenntnistheoretischen Satzes von der absoluten Relativität der Empfindungen[3]) auf die Gegenwart, auf den Augenblick des Empfindens unter Ausschluß der Vergangenheit und Zukunft, oder auf die aus jeder einzelnen Handlung hervorgehende Lust. Deswegen unterscheiden sie auch zwischen *τέλος* und *εὐδαιμονία* und betrachten als erstrebenswert nur die einzelne Handlung und Lust; D. L. II, 87, 88: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν· εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. Εἶναι δὲ τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.*

Eine Ansammlung von Lüsten[4]), in der auch diejenigen der Vergangenheit und der Zukunft mit enthalten sind, schien ihnen unmöglich[5]).

Deutlich in einer späteren Zeit aufgestellt und gegen Epikur gerichtet sind auch die Lehren D. L. II, 91: *τον σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι ἢ δεισιδαιμονή-*

1) Diese Ausführungen im Anschluß an Natorp, ebd. S. 134 f.

2) Vgl. auch D. L. X, 137.

3) Über den kyr. Relativismus s. unten, S. 65 f.

4) die gewiß nur durch die Erinnerung geschehen kann.

5) D. L. II, 90: *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιουσῶν.*

σειν· γίνεσθαι γὰρ ταῦτα παρὰ κενὴν δόξαν. λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεται. Und ebd. 92: *ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος ..... Δύνασθαι γὰρ ..... καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν λόγον* u. s. w.

Man erkennt leicht, daß der erste Satz mit dieser bestimmten Unterscheidung nur einer Lehre entgegengehalten sein kann, die im Vertrauen auf die Macht der Vernunft Freiheit von allen Affekten (*φθόνος*, *ἔρως*, *δεισιδαιμονία*) fordert und die Affekte der Trauer und Furcht (*λύπη* und *φόβος*) nicht auf natürliche und unvermeidliche äußere Ursachen, sondern auf leere Vorstellungen zurückführt. Wessen Lehre das war, erfahren wir aus Ciceros tusc. disp. Hier wird ausgeführt, daß Epikur behaupte[1]), die Bekümmernis sei die Folge einer schlimmen Vorstellung: Bei dem Anblick eines größeren Unglücks und bei der Vorstellung, davon betroffen werden zu können, gerate man sofort in Bekümmernis[2]). Daher empfehle er zur Erleichterung der Bekümmernis zwei Mittel: Ablenkung der Sinne von den trüben Gedanken und Hinlenkung zu Wonnevorstellungen[3]). Die Kyrenaiker dagegen, fährt Cicero fort, ließen die Bekümmernis nicht aus jedem Leiden, sondern nur aus einem unerwarteten, ungeahnten Unglück entstehen[4]) und behaupteten, daß jenes Leiden nicht aus der Vorstellung, sondern aus der Natur der Dinge, aus der Wirklichkeit hervorgehe[5]). — Wie der erste, so richtet sich auch der zweite Satz II, 92 gegen Epikur. Es ist ja bekannt, was Epikur von der Physik sagt: Wir bedürfen ihrer deshalb, weil sie uns durch die Erklärung der natür-

1) Dies könnte auch gegen die Stoiker gerichtet sein. Zeno, der gelegentlich als Lehrer Theodors bezeichnet wird (s. oben S. 51, 5) soll behauptet haben, daß der Weise nie Furcht und Schmerz empfinden werde (s. Cic. Acad. II, 44, 136).

2) III, 13, 28.

3) ebd. 14, 33.

4) ebd. 13, 28.

5) ebd. 13, 31.

lichen Ursachen der Dinge von der Furcht vor den Göttern und dem Tode befreit. Er wollte dadurch aus dem Weltlauf alles Eingreifen übernatürlicher Ursachen ausschließen, weil diese dem Menschen seine ganze Gemütsruhe rauben. Und dies hofft er am sichersten durch eine rein physikalische Naturerklärung zu erreichen; so gelangt er zu seiner Metaphysik[1]). Die Kyrenaiker bekämpfen als Gegner jeder metaphysischen Spekulation das Verfahren Epikurs sehr heftig; ihre ganze Theorie von der Unerkennbarkeit der Dinge wird uns nur von diesem Kampfe aus verständlich. Nach ihnen genügt der *λόγος περὶ ἀγαθῶν* und *κακῶν* vollständig zur Befreiung von Aberglauben und Todesfurcht; die Physik ist überflüssig und wegen der Unerkennbarkeit der Dinge unmöglich[2]).

Gegen die Kyniker richtet sich der Satz D. L. II, 91: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον*[3]). Bekanntlich teilen die Kyniker alle Menschen in zwei Klassen, die Weisen und die Toren, und legen jenen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, diesen alle Fehler und Unglückseligkeit bei.

Die Kyrenaiker urteilen anders; nach ihnen ist die *εὐδαιμονία*, die sie als *σύστημα ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν, αἷς συναριθμοῦνται αἱ μέλλουσαι καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι* definieren, etwas schwer Erreichbares: *ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιουσῶν*[4]). Daher erklären sie als Ziel unseres Handelns nicht einen dauernden Zustand, wie es die *εὐδαιμονία* ist, sondern nur die augenblickliche Lust. Daraus ergibt sich aber, daß auch die Toren einige Lustempfindungen genießen können, und daß das Bestreben des Weisen nicht auf einen idealen

1) Siehe Zeller, III 4[4] S. 409 und 441.

2) D. L. II, 92: *ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν.*

3) Das könnte auch gegen die Stoiker (Zeller, IIa, 361, 1), wie auch gegen Epikur gerichtet sein.

4) S. oben S. 53, 5.

Gesamtzustand gerichtet sein soll — der unereichbar ist —, sondern auf die Gewinnung möglichst vieler Einzellüste[1]). Das glückselige Leben wird also nicht als ein solches bestimmt, dem jeder Schmerz fehlt, sondern als ein Leben, das aus möglichst vielen Lustempfindungen besteht. Was diesen Ausführungen nun die Kyniker entgegengehalten haben, ist uns ebenfalls bekannt, nämlich durch eine Ausführung des Teles bei Stob. floril. 98, 72: *ὅτι οὐ δεῖ τὸν εὐδαίμονα βίον ἐκ τῶν πλεοναζουσῶν ἡδονῶν ἐγκρῖναι.* Hier wird in einer anschaulich und anmutig ausgeführten Schilderung bewiesen, wie sehr in jedem Lebensalter, von der Wiege bis zur Bahre, die *ἀνιαρὰ* die *ἡδέα* überwiegen; folglich ist eine solche Glücks- und Lebensauffassung, die das Glück nicht in der Apathie, sondern in der sinnlichen Lust sucht und es als aus vielen Lüsten bestehend definiert, unmöglich.

Wie wir sehen, sind die wichtigsten Lehren der kyrenaischen Ethik, wie die Erklärung der Lust als *τέλος*, die Auffassung derselben als Bewegung usw., nicht von Aristipp, sondern von seinem Enkel aufgestellt oder gar erst von den Annikereern. Im Verlauf der Erörterung zeigte sich auch deutlich, daß diese Sätze im Kampfe gegen zeitgenössische Lehren entwickelt und im bewußten Gegensatze zu diesen aufgestellt sind. Ein äußerer Umstand wird unsere These noch mehr bestätigen; darüber später[2]). Es bleibt uns nun noch die Erkenntnistheorie zu betrachten.

B. Erkenntnistheorie.

Die Frage, ob und wie weit Aristipp der Ältere als Urheber der kyrenaischen Erkenntnistheorie genannt werden darf, kann erst dann beantwortet werden, wenn wir eine richtige Vorstellung von dieser Theorie gewinnen und zuvor eine andere Frage gelöst haben, nämlich die, ob

1) „*κατὰ τὸ πλεῖστον*".

2) unten S. 83 f.

diese Theorie nach Form und Inhalt, so wie sie uns überliefert ist, den Kyrenaikern angehört oder nicht. Die Lösung der zweiten Frage ist für diejenige unseres Problems überaus wichtig. Ausgehend von der Annahme, daß die kyrenaische Lehre uns nicht in ihrer ursprünglichen Form überliefert ist, und veranlaßt durch die scheinbare Übereinstimmung des Berichtes des Sextus Empirikus mit dem Bericht Platos im Theätet kamen einige Gelehrte zu einer ganz andern Lösung unseres Problems [1]).

Daher wollen wir zunächst die Frage nach Form und Inhalt der kyrenaischen Erkenntnistheorie, wie sie in unserer Quelle vorliegt, behandeln und kehren dann nach einer kurzen Darstellung und Betrachtung der kyrenaischen Erkenntnistheorie zu der Lösung unseres Problems zurück.

§ 5. Form und Inhalt der kyrenaischen Erkenntnistheorie.

Daß die kyrenaische Terminologie auf eine spätere nacharistippische Zeit hinweist, wird allgemein anerkannt [2]).

Mit den oben genannten Gelehrten aber diesen Sprachgebrauch den Kyrenaikern abzusprechen und ihn völlig oder teilweise unsern Gewährsmännern zuzuschreiben, liegt kein Grund vor. Unberechtigt finde ich besonders den Verdacht, den Gomperz gegen Sextus erhebt, daß Sextus als Anhänger und Anwalt skeptischer Tendenzen nicht nur die kyrenaische Lehre in die Sprache seiner Schule gekleidet, sondern auch ihre skeptische oder negative Seite überwiegend hervorgehoben hätte [3]).

1. Wir besitzen keine Schrift der Kyrenaiker, vermittelst deren wir unsre Gewährsmänner daraufhin kontrollieren können, ob und wie weit sie die kyrenaische Lehre und den kyrenaischen Sprachgebrauch treu wiedergegeben haben.

---

1) Natorp, Arch. f. Gesch. d. Phil. III S. 355. — Gomperz, Gr. Denker S. 188.

2) Vgl. oben S. 30, 1.

3) Gr. Denker II, 188.

So weit wir sehen können, liegt kein Grund zu einem solchen Verdacht gegen die Glaubwürdigkeit unsrer Quellen vor: Sie zeigen keine Abweichungen oder Widersprüche untereinander; im Gegenteil, sie stimmen im wesentlichen nicht nur in den Gedanken, sondern auch in den Ausdrücken und Beispielen überein. Ein Vergleich unserer Quellen wird dies klar machen.

Die ganze Theorie läßt sich in eine kurze Formel zusammenfassen: *τὰ πάθη καταληπτά*, die aber in allen Berichten gleichförmig wiederkehrt.

D. L. II, 92:

τά τε πάθη καταληπτά. ἔλεγον οὖν αὐτὰ οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται.

Eus. pr. ev. XIV, 19, 764:

μόνα τὰ πάθη καταληπτά· τὰ δὲ λοιπὰ ἀκατάληπτα.

Sextus adv. math. VII, 191:

κριτήριά τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι· τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτόν.

Ebd. 195: *κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά [πάθη], τοῦτο δ' ἀκατάληπτον [τὸ ἐκτός].*

Ebd. 193: *πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνεσθαι δύνασθαι.*

Plut. adv. Col. 24, 2, 1120:

εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτούς, τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τό δ' ἐστὶ μὴ προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός.

Ebd. *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες, οὐκ ᾠοντο . . . . . .*

Cicero.

Akad. pr. II, 46, 142 . . . Cyrenaicorum, qui praeter intumas permotiones nihil putant esse judicii . . . ebd. 7, 20: quid de tactu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis? in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium.

Die weitere Ausführung und Begründung dieses Grundsatzes finden wir bei Cicero, Eusebius, Plutarch und Sextus. Während die Angaben der beiden ersten ganz kurz gehalten sind, sind die der beiden letzten ausführlicher, be-

sonders die des Sextus. Es genügt daher wohl, die beiden letzten mit einander zu vergleichen. Nach beiden Berichten ist das Verfahren der Kyrenaiker das gleiche: aus der Verschiedenheit der Wahrnehmung eines und desselben Dinges, das einmal so, das andere Mal so erscheint, schließen sie auf die Unerkennbarkeit der Dinge. Ebenso stimmen die Beispiele überein, jedoch bringt Sextus sie in größerer Anzahl.

Eus. ebd.:	Sextus ebd. 191:
γλυκαίνεσθαι γὰρ καὶ πικραίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι . . . . . εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς . . . . ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων.	*ὅτι μὲν λευκαινόμεθα καὶ γλυκαζόμεθα δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως . . . . . ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκὺ οὐχ οἷόν τε ἀποφαίνεσθαι. Εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ . . . . . καὶ μὴ γλυκέως γλυκανθῆναι* (192).
	τὸ ἐκτὸς . . . . τάχα μέν ἐστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δ' ἡμῖν (194).
τὸ φαίνεσθαι τιθέμενοι, τό δ' ἔστι μὴ προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός.	
τῶν παθῶν ἑκάστου τὴν ἐνάργειαν οἰκείαν ἐν ἑαυτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος.	*περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς* (195).
Οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων [παθῶν] πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις.	*ὅτι τόδε τι πάσχουσιν . . . . . ἀληθὲς· τὸ δέ τι ὠχρόν ἐστι τὸ κινοῦν . . . ψεῦδος.* Vgl. 193: *ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν . . . οὐχ οἷόν τε ἀποφαίνεσθαι.*

Wenn bei Sextus der Nachdruck darauf zu fallen scheint, daß es keine allgemein giltige Wahrheit gibt, sondern für einen jeden seine individuelle Wahrnehmung maßgebend ist[1]), so stimmt auch dazu der bei Plutarch

1) 195: *ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων . . . . .*
196: *ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται.*

zu Grunde liegende Gedanke des Widerstreits der Sinne[1]), durch den die Relativität der Wahrnehmungen bewiesen wird. Beide Berichte stimmen trotz der verschiedenen Tendenzen ihrer Autoren im sachlichen Kern wie in der Darlegung so gut überein, wie man es nur irgend wünschen kann.

2. Die Übereinstimmung und Gleichförmigkeit unserer Berichte weist deutlich darauf hin, daß sie alle, wenn nicht aus ein und derselben, so doch aus gleichartigen und gleichwertigen Quellen geschöpft sind, nämlich aus guter doxographischer Tradition. Für das Alter und die Zuverlässigkeit dieser Doxographie gewährt uns den sichersten Anhalt das Exzerpt des Plutarch „*Πρὸς Κολώτην*“. Colotes nämlich, der Schüler des Epikur, hat in einer Schrift: „*Ὅτι κατὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν*“ zu zeigen versucht, daß es unmöglich sei, nach den andern Philosophemen zu leben[2]). Er hat zuerst die alten Philosophen behandelt und dann seine Zeitgenossen, die er aus Furcht nicht mit Namen genannt hat[3]).

Daß ein so plumper Angriff von den anderen Schulen nicht unbeantwortet bleiben konnte, darf wohl als sicher gelten. Spuren dieses Kampfes haben wir in der oben genannten Schrift Plutarchs, der hier sicher einem alten, dem Colotes zeitlich nicht zu fern stehenden, akademischen Autor folgt[4]). Plutarch oder sein Gewährsmann beschuldigt den Colotes, daß er aus Bosheit oder Verstandesunfähigkeit die Lehre seiner Gegner entstellt und seine Schrift aus zusammenhangslosen Sätzen der Philosophen,

1) *Εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι* u. s. w. *ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων.* Ebd.: *μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ φαντασίας λαμβάνοντας.*

2) Vgl. „adv. Col.“ I und „Non posse suav. vivi sec. Epic.“ I.

3) adv. Col. XXIV. *Γενόμενος δ' οὖν ὁ Κολώτης ἀπὸ τῶν παλαιῶν, τρέπεται πρὸς τοὺς καθ' ἑαυτὸν φιλοσόφους, οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα· καίτοι καλῶς εἶχε καὶ τούτους ἐλέγχειν ἐπ' ὀνόματος ἢ μηδὲ τοὺς παλαιούς . . .· δῆλός ἐστιν ἀποδειλιάσας πρὸς τοὺς ζῶντας, οὐ μετριάσας ὑπ' αἰδοῦς.*

4) Natorp, Erkenntnisproblem 291.

die seinem Zwecke dienten, zusammengesetzt habe[1]). Daher verspricht uns Plutarch, an der Hand der Schriften der Philosophen Colotes zu widerlegen[2]). Uns interessiert hier besonders, was er von der Lehre der Kyrenaiker sagt[3]). Colotes hatte aus ihr — nach welcher nur unsere *πάθη* erkennbar sind, nicht aber die Außendinge — den Schluß gezogen, daß wir mit dieser Lehre *μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν*, und spottend hinzugesetzt: *οὗτοι ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἱπποῦσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαι.*

Soweit Colotes. Demgegenüber bemerkt Plutarch: *πρῶτον αὐτοῖς ὥσπερ οἱ συκοφάνται κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν. Ἕπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν· ἔδει δὲ ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι δηλοῦν γινόμενον* und berichtet dann, was eigentlich die Kyrenaiker lehrten: *γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι* u. s. w.

Wir dürften in diesem Bericht eine zuverlässige und vielleicht wortgetreue Wiedergabe der kyrenaischen Lehre aus folgenden Gründen haben. Erstens: die Vorlage, die Plutarch benutzt, stammt aus einer Schrift, die zur Widerlegung der Behauptung des Colotes dienen sollte und die von einem Zeitgenossen des Colotes oder wenigstens von einem Schriftsteller, der seiner Zeit nahe stand, verfaßt wurde. Auch wenn das nicht zutrifft, dürfen wir jedenfalls sicher sein, daß die Widerlegungsschrift in einer Zeit entstanden ist, in der die kyrenaische Literatur noch vorhanden war und der Widerleger sie benutzen konnte, oder daß sogar die kyrenaischen Schriften Plutarch vorgelegen haben. Daß der Verfasser des Widerlegungstraktats die kyrenaischen Schriften benutzt hat, müssen wir nicht nur deswegen annehmen, weil er es selbst wieder-

1) adv. Col. III: *φωνάς τινας ἐρήμους πραγμάτων ἀποσπῶν καὶ μέρη λόγων ..... ὥσπερ ἀγορὰν ἢ πίνακα τεράτων, συντίθησι τὸ βιβλίον.*

2) ebd. Vgl. I mit III, *τὰ συγγράμματα τῶν παλαιῶν διὰ χειρὸς ἔχοντες.*

3) XXIV.

holt versichert und sich auf den Wortlaut und den Sinn der kyrenaischen Lehre beruft[1]), und nicht nur deswegen, weil sonst sein Unternehmen sinnlos wäre, sondern besonders auch deshalb, weil es eine gegnerische Kritik gab, mit der er rechnen mußte und gerechnet hat. Man vergegenwärtige sich, daß er für Zeitgenossen schrieb, die noch ein Interesse für die Kyrenaiker hatten und denen die Schriften der Kyrenaiker zur Verfügung standen, daß er also schwerlich ungestraft so hätte lügen können. Zweitens: trifft unsere Vermutung zu, daß der Widerleger ein Akademiker (oder Stoiker) war, dann versteht es sich von selbst, daß er kein Anwalt der kyrenaischen Lehre sein wollte[2]). In der Tat lehnt er die diese entschieden ab und teilt sogar die Ansicht des Colotes: *ἔπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν*, entrüstet sich gegen Colotes aber nur deshalb, weil er sie nicht so wiedergibt, wie jene lehren: *ἔδει δέ, ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι δηλοῦν γινόμενον.*

Nach alledem haben wir, glaube ich, in diesem Bericht eine zuverlässige Quelle für die kyrenaische Lehre, sowohl für ihren Inhalt als auch für ihre Terminologie, die wir als Kontrolle benutzen können. Wie wir aber gesehen haben, stimmen die übrigen Berichte mit diesem vollkommen überein. Daher dürfen wir sicher sein, daß die kyrenaische Lehre in der uns überlieferten Gestalt den Kyrenaikern selbst angehört. Ob auch dem Aristipp, ist eine andere Frage.

3. Speziell zu dem gegen Sextus erhobenen Verdacht möchte ich noch Folgendes bemerken: a) Berichtet Sextus parteiisch, so nimmt Plutarch umgekehrt die Kyrenaiker gegen Angriffe des Colotes in Schutz. Wenn wir über eine Lehre zwei Zeugen haben, einen, der sie bekämpft, und einen andern, der für sie Partei nimmt, so wird man

---

1) Vgl. oben S. 61.

2) Vgl. die ironische Wendung: *ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτούς.*

nach allen Regeln der historischen Kritik doch dem vereinten Zeugnis beider Glauben schenken dürfen. Wie wir sahen, stimmt Sextus in allen Stücken mit Plutarch überein; also kann keine Rede von Verdacht sein. Schließlich ist Sextus nicht der einzige und auch nicht der letzte, der uns von den Kyrenaikern berichtet. b) Es ist nicht einmal wahr, daß Sextus die negative oder skeptische Seite der kyrenaischen Lehre hervorgehoben hat. Nach dem, was wir sonst von ihm wissen, richtet sich sein Bestreben im allgemeinen darauf, Richtungen, die der Skepsis nahestehen, von der echten Skepsis abzugrenzen[1]); daher unterläßt er es nicht, wie wir später sehen werden, auf die Unterschiede zwischen Skeptikern und Kyrenaikern hinzuweisen[2]). — Übrigens schon lange vor Sextus zählte man die Kyrenaiker zu den Skeptikern; gewiß nicht ohne jede Veranlassung dazu, die sicherlich ihre Lehre bot. So Cicero[3]). Auch Aristokles bei Eusebius bezeichnet die kyrenaische Lehre als verwandt mit der pyrrhoneischen[5]). Soweit über Form und Inhalt; werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die Erkenntnistheorie selbst.

§ 6. Kurze Darstellung und Betrachtung der Erkenntnistheorie.

Nur unsere *πάθη* sind erkennbar, ihre Ursachen dagegen (*ποιητικόν*, *ἐκτός*, *ὑποκείμενον*) sind uns völlig unbekannt. Denn wie gelangen wir zu der Erkenntnis der Außendinge? fragt der Kyrenaiker. Gewiß nur durch die

---

1) Vgl. unten S. 70.

2) Ebenda.

3) Akad. II, 23, 29.

4) Pr. ev. XIV, 18. 763. *ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς κατὰ Πύρρωνα φιλοσοφεῖν νομιζομένους. Συγγενῆ δ' αὐτοῖς εἴη ἂν καὶ τὰ ἀντιλεγόμενα πρὸς τοὺς κατ' Ἀρίστιππον τὸν Κυρηναῖον, μόνα λέγοντας εἶναι τὰ πάθη καταληπτά.*

Sinne; die Sinne aber sind, wie aus den sich widersprechenden Wahrnehmungen hervorgeht, schlechte Zeugen [1]). Sie zeigen uns die Dinge nicht so, wie sie in Wirklichkeit sind, sondern wie sie verschiedenartig entsprechend den verschiedenen Voraussetzungen uns erscheinen; denn die Sinne hängen ab erstens von der jeweiligen Verfassung des Wahrnehmenden [2]) und dann von den äußeren Umständen, in denen sich die Objekte befinden [3]). Daher erscheint ein und dasselbe Ding dem einen so, dem andern so, und nicht nur verschiedenen Subjekten verschieden, sondern auch demselben Subjekt je nach den Umständen verschieden [4]). Daher dürfen wir aus unsern Empfindungen nicht auf die Dinge und ihre Eigenschaften schließen. Die Kyrenaiker nämlich leugnen, wie Cicero sagt, die Möglichkeit, daß sich etwas außer uns durch die äußeren Sinne erfassen lasse, und behaupten, daß nur dasjenige von uns erfaßt werde, was wir durch den inneren Sinn empfinden: welche Farbe, welchen Klang oder Geschmack etwas habe, das wissen wir nicht, wir fühlen nur, daß ein gewisser Eindruck auf uns verursacht wurde [5]). Was wir mit Sicherheit behaupten können, ist, wie Sextus von ihnen berichtet,

---

1) D. L. II, 93. *καὶ τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν.* Ebd. 95 von den Hegesiakern: *ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν.*

2) Sextus ebd. 197 f.: *ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι*, 198.

3) Sextus ebd. 195: *τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας.*

4) Sextus ebd. 192: *εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέως γλυκανθῆναι. Καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθραίνεται, ὁ δὲ παρα πιέσας τὸν ὀφθαλμὸν ὡς ὑπὸ δυοῖν κινεῖται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας ...* Ebd. 196. Plut. adv. Col. XXIV: *ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων.* Ebd.: *μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη ... λαμβάνοντας.*

5) Cic. Ak. II, 24, 76.

daß wir eine Empfindung des Süßen, Weißen usw. haben[1]); ob die Ursache unseres *πάθος* süß, weiß usw. ist, können wir nicht entscheiden, denn es ist möglich, auch von einem Nichtsüßen süß erregt zu werden, wie z. B. *ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται· ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθραίνεται, ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας*[2]). Wollen wir nun über unsere *πάθη* hinausgehen, sagten sie nach Plutarch, und uns aus Neugier nach allem erkundigen und über die Außendinge Urteile fällen, dann bringen wir uns selbst in Verwirrung und Verlegenheit und in Widerspruch zu andern Menschen, die von ebendenselben Dingen ganz andere Vorstellungen gewinnen können[3]).

Beschränkt sich unsere Erkenntnis auf die *πάθη*, so können wir außer ihnen kein anderes Kriterium für die Erforschung der Dinge haben[4]). Die *πάθη* sind zwar unfehlbare und untrügliche Kriterien — denn sie sind uns unmittelbar gegeben und evident[5]) —, maßgebend aber für jeden einzelnen sind nur seine eigenen *πάθη*. Es gibt kein *κοινὸν κριτήριον*, weil es kein *κοινὸν πάθος* gibt; es gibt wohl gemeinsame Namen, aber kein gemeinsames *πάθος*[6]).

Wie man leicht ersehen kann, haben wir es hier mit einer skeptischen Richtung zu tun, die gegen einen spekulativen Dogmatismus sich wendet, der das Wesen der hinter der Erscheinung liegenden Dinge zu erkennen glaubt. Die Kyrenaiker lehnen den Schluß von den Phänomenen auf das jenseits derselben liegende Sein unbedingt ab[7]),

---

1) Sext. ebd. 191.

2) Sextus ebd. 192. Plutarch ebd.

3) Plutarch ebd. Vgl. Stelle 64, 4.

4) Sextus 191: *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη* ...

5) Ebd. 195: *περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς*, 194: *μόνον τὸ πάθος ἔστι φαινόμενον.*

6) Ebd. 196.

7) Ebd. 194. *τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται.* Ebd. *μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἔστι φαινόμενον· τὸ δὲ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητ* ... *οὐ φαινόμενον* (erkennbar, be-

erklären die Dinge für unerkennbar und behaupten, daß uns nur das Feld der Erscheinungen bekannt und zugänglich sei. Sie vertreten damit einen Skeptizismus, der sich auf die Phänomene einschränkt, eine Art Phänomenalismus [1]). Daraus ergaben sich für sie sogleich zwei weitere Konsequenzen: auf theoretischem Gebiete die, daß es gänzlich zwecklos sei, sich mit der Untersuchung über das Seiende zu befassen [2]); auf praktischem Gebiete die, daß man sich nach der Evidenz und dem Wohl- oder Wehgefühl unserer *πάθη* zu richten hat [3]) — oder nach der Wahrscheinlichkeit (D. L. II, 95: *τῶν τε εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν*).

§ 7. Beziehungen der kyrenaischen Erkenntnislehre zu der pyrrhonischen.

Die skeptische Richtung innerhalb der Kyrenaiker war auch bisher zwar nicht unbekannt, ich will sie aber in ein etwas helleres Licht setzen.

Die oben dargestellte Stellungnahme der kyr. Erkenntnislehre erinnert uns unwillkürlich an die pyrrhonische Skepsis [4]). Von Timon wird uns berichtet, daß er drei Fragen aufgestellt habe [5]):

1. Wie sind die Dinge beschaffen?
2. Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten?
3. Was erwächst für uns aus diesem Verhalten?

wußt) *ἡμῖν*. Ebd. *ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικόν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ, οὐχ οἷον ἀποφαίνεσθαι* (192). — Vgl. auch Plutarch: *τὰ πάθη ... ἐν αὐτοῖς τιθέντες, οὐκ ᾠοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις.* Ebd.: *ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες, εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτούς.*

1) Als Phänomenalisten bezeichnet sie auch Brochard, Sceptiques Grecs (1887) S. 28. Gomperz, Gr. Denker I S. 191 ff.

2) D. L. II, 92 s. die Stelle oben S. 54.

3) Sext. ebd. 200 *πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐναργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες.*

4) Vgl. D. L. IX, 61: *Πύρρων .... τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.*

5) Eus. pr. ev. XIV, 28.

Auf die zwei ersten läßt sich nur antworten, daß uns die Beschaffenheit der Dinge völlig unbekannt ist[1]), da die Wahrnehmung sie uns nicht so zeigt, wie sie sind, sondern nur so, wie sie uns unter Umständen erscheinen[2]) Unsere Wahrnehmungen aber sind durchaus subjektiv[3]); daher haben wir kein Kriterium, zu entscheiden, welche von ihnen der Wirklichkeit entsprechen und welche nicht[4]), und wir dürfen niemals sagen: das ist so, sondern nur: es scheint mir so[5]). Die Zurückhaltung des Urteils, *ἐποχή*, ist also das allein richtige Verhalten zu den Dingen. Beobachten wir aber dieses Verhalten, so ergibt sich von selbst die Ataraxie oder Apathie[6]). Der Skeptiker wie der Kyrenaiker leugnet also nicht die Erscheinung, als Tatsachen, die Bewußtseinszustände, sondern beide zweifeln nur, ob der Grund (Ursache) der Erscheinung an sich so beschaffen ist, wie er erscheint, also ob die Erscheinungen die Dinge an sich getreu widerspiegeln[7]). Dem Skeptiker wiederum wie auch dem Kyrenaiker ist Kriterium nur das

---

1) Ebd. „*Πρὸς τοὺς κατὰ Πύρρωνα Σκεπτικοὺς ... μηδὲν καταληπτὸν εἶναι ἀποφηναμένους.* Ebd. *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα ...* ebd. (von Aristokles): *πῶς οὖν ἄγνωστα καὶ ἀνεπίκριτα πάντα ἂν εἴη.*

2) Vgl. darüber die zehn Tropen (Sextus, P. Hyp. A 36 ff.).

3) Die ersten vier Tropen bringen den Gedanken zum Ausdruck: die sinnliche Erkenntnis ist völlig relativ; sie hängt nämlich von der Natur des wahrnehmenden Subjekts und seiner Sinneswerkzeuge ab.

4) D. L. IX, 62: *καὶ ὅλως μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων.* — ebd. 106: *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν· τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

5) D. L. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ πυρρώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων.* — Ebd. 77: *οἷα γὰρ φαίνεται τὰ πράγματα μὴ τοιαῦτα εἶναι τῇ φύσει, ἀλλὰ μόνον φαίνεσθαι.*

6) D. L. IX, 107: *τέλος δὲ ... τὴν ἐποχήν, ἥ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία.*

7) D. L. IX, 104 f.: *καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα, οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν.* — Ebd. 105: *τὸ μέλι ὅτι ἔστι γλυκύ, οὐ τίθημι, τό δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.* Vgl. auch vorstehende Anm. 5.

subjektive *πάθος* oder das *φαινόμενον*[1]). Wie daraus hervorgeht, stimmen Kyrenaiker und Pyrrhoneer in dem Kampfe gegen Dogmatismus und Metaphysik überein. Sie gewinnen ihre These durch die gleichen Gründe und das gleiche Beweisverfahren. Beide weisen auf den Widerstreit der Sinne und auf die Gleichwertigkeit der für und gegen eine Ansicht sprechenden Gründe hin. In den zehn Tropen der Skeptiker hat dieses Verfahren seinen klassischen Ausdruck gefunden[2]). Die Grundzüge der zehn Tropen finden wir aber auch bei den Kyrenaikern. Die subjektiven Unterschiede z. B. zwischen Mensch und Tier und zwischen den menschlichen Individuen, die Unterschiede des Ortes und der Entfernung bei den Kyrenaikern[3]) finden wir als ersten, zweiten und fünften Tropos bei den Pyrrhoneern wieder[4]). Unter den „zahlreichen anderen Ursachen der Kyrenaiker“[5]) können wir leicht noch einige der übrigen Tropen verstehen. Daß die beiden Theorien nicht nur in der Stellungnahme und dem Verfahren, sondern auch in den Beispielen und im Wortschatz übereinstimmen, mögen die folgenden Stellen zeigen.

---

1) D. L. IX, 106: *ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς Σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον.* Sextus Hyp. I, 22: *κριτήριον ... τὸ φαινόμενον.*

2) Die zehn Tropen bohrten die sinnliche Erkenntnis systematisch an allen Seiten an. Sie sind die Argumente, die die Skepsis gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen ins Feld zu führen pflegte.

3) Von dem Unterschiede zwischen Mensch und Tier berichtet Plutarch wie folgt: *εἰ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς ... ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων [τὸ μέλι], τῶν δὲ προσιεμένων τὴν θαλλίαν* usw. — Vgl. auch Sext. math. VII, 196. Die Unterschiede des Ortes und der Entfernung führt Sextus auf (ebd. 195): *τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ* (des Außendings) *παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα* usw. — Übrigens entspricht die Stelle Plutarchs auch dem ersten Tropos bei D. L. (IX, 79 f.).

4) Vgl. Sext. Hyp. I, 40 f., 79 f., 118 f.

5) Sext. ebd. 195: *παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας.*

Kyrenaiker.

μόνα τὰ πάθη καταληπτά.

D. L. II, 92.

τάς τε αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν.

D. L. II, 93.

εἰ γλυκὺ τὸ μέλι ...

Plut. adv. Col.

γλυκαίνεσθαι, πικραίνεσθαι...

ebd.

καιόμενοι γὰρ ἔλεγον καὶ τεμνόμενοι γνωρίζειν ὅτι πάσχοιέν τι· πότερον δὲ τὸ καῖον εἴη πῦρ ... οὐκ ἔχειν εἰπεῖν.

Euseb. pr. ev. XIV, 19.

ὁ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται.

Sextus ebd. 192.

κριτήρια εἶναι τὰ πάθη (191) *ὁ δὲ παραπιέσας τὸν ὀφθαλμόν ...*

ebd. 192.

ὅτι ... παρὰ τὰς διαφόρους τῆς αἰσθήσεως κατασκευὰς οὐχ ὡσαύτως κινούμεθα(198).

Ebd. 197: *ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι ... ἕτερος δὲ οὕτω κατασκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν, ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι. τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς* usw.

Skeptiker.

μόνα τὰ πάθη γινώσκομεν.

D. L. IX, 103.

τῶν αἰσθήσεων μέντοι μὴ καταλαμβανουσῶν τὰ ἐκτός

Sext. Hyp. I, 99.

τὸ μέλι ὅτι ἔστι γλυκύ, οὐ τίθημι.

D. L. IX, 105.

γλυκάζειν, γλυκαζόμεθα ...

Sextus Hyp. I, 20.

καὶ ὅτι τὸ πῦρ καίει αἰσθανόμεθα, εἰ καὶ φύσιν ἔχει καυστικὴν ἐπέχομεν.

D. L. IX, 104.

οἱ γοῦν ἰκτεριῶντες ὠχρά φασιν εἶναι τὰ ἡμῖν φαινόμενα ...

Sextus Hyp. I, 44.

ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς Σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον. (D. L. IX, 106). *ὅταν παραθλίψωμεν τὸν ὀφθαλμὸν ...*

Sext. ebd. 49.

Οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα διάφορα θεωρεῖσθαι παρὰ τὴν διάφορον κατασκευὴν τῶν ... ζῴων. καὶ τὰς αἰσθήσεις δέ φησιν ἡμῶν ἀσθενεῖς εἶναι καὶ πολλὰ τὰ ἔξωθεν λυμαινόμενα τὴν γνῶσιν, ἀποστήματα καὶ μεγέθη καὶ κινήσεις.

Beide Theorien bezeichnen ferner die Außendinge als *ποιητικόν*, *ἐκτός*, *κινοῦν*, *ὑποκείμενον*, *πράγματα*, deren Wirkung auf uns aber als *πάθος*, *κίνησις* oder *φαινόμενον*.

Sext. 191:

πάθη, *πεποιηκότα τὰ πάθη*, *ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους*, *τὸ ἐκτός*. 195: *ὑποκείμενον* Plut. adv. Col.: *πράγματα*.

Sext. ebd. 193: *πάσχουσι*, 198 usw. 194: *τὰ πάθη φαινόμενα*, *μόνον τὸ πάθος φαινόμενον*, *τὸ ἐκτὸς οὐ φαινόμενον*.

192: *κινεῖται*, 198: *κινούμεθα*, 193: *κινοῦν*, 198: *κινεῖσθαι*.

Sext. Hyp. I:

15: *τὸ ἑαυτῷ φαινόμενον καὶ τὸ πάθος*. 80: *τὰ ἐκτός*, 99: *τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα*. Vgl. auch 15, 19, 52, 54, 59. Eus. pr. ev. XIV, 18: *πράγματα*. Vgl. auch Sext. Hyp. 59 und öfter.

Sext. ebd. 19: *φαινόμενα ἔστι τὰ κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν*. D.L. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ πυρρώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων*.

Sext. ebd. 50: *κινούμεθα*, 87: *κινοῦνται*, *κινεῖ*.

Verfahren, Formen, Anschauungen und Beispiele stimmen, wie man sieht, bei beiden Theorien völlig überein. Man sollte daher denken, daß die kyrenaische Lehre nichts anderes als ein Zweig der Skepsis sei. In der Tat gab es im Altertum Leute, die die Kyrenaiker mit der Skepsis identifizierten[1]). Sextus aber hütet sich, diese Auffassung einfach als die seinige zu geben, und versucht, wie er das in andern Fällen auch tut[2]), die Unterschiede

1) Sextus Hyp. I, 215: *φασί δέ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ ἡ αὐτὴ ἔστι τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κἀκείνη τὰ πάθη μόνα φησὶ καταλαμβάνεσθαι*.

2) Hyp. 210—241 bemüht er sich, die skeptische Philosophie auch gegen wirkliche Verwandte oder doch wenigstens den Umkreis der skeptischen Denkweise irgendwo schneidende philosophische Richtungen abzugrenzen.

zwischen beiden Theorien hervorzuheben [1]). Abgesehen von dem ethischen Prinzip unterscheiden sich die Kyrenaiker von den Skeptikern nach ihm dadurch, daß jene die Außendinge als unerkennbar beurteilen, während diese ihr Urteil über sie zurückhalten (ἐπέχομεν). Deswegen erscheinen ihm die Kyrenaiker als Dogmatiker.

Die Kyrenaiker zeigen auch, wie schon Hirzel betont hat [2]), Übereinstimmungen mit den Akademikern, was auf eine Wechselwirkung beider Schulen hindeutet.

§ 8. Urheber der kyrenaischen Erkenntnislehre.

Nach dieser Betrachtung kommen wir zu unserer Frage zurück, ob Aristipp der Urheber der kyrenaischen Erkenntnislehre, so wie sie uns vorliegt, genannt werden darf. Und die Antwort ist: Diese Theorie kann unmöglich dem Aristipp zugeschrieben werden.

1. Wir haben keine Veranlassung, diese Theorie Aristipp selbst zuzuschreiben. Unsere Quellen führen immer als Repräsentanten derselben nicht Aristipp, sondern die Kyrenaiker an [3]). Wenn man behaupten wollte, daß Aristipp der geniale Urheber und Erfinder dieser Theorie sei, die Kyrenaiker aber nur seine Apostel, so müßte man erklären, warum in unseren Quellen der Name des wirklichen Urhebers nicht angeführt wird, und warum aller Glanz und Ruhm nicht auf ihn, sondern auf seine Nachfolger gehäuft wird.

Man sollte sich, dünkt mich, nach einem Grunde umsehen, der die später eingetretene gänzliche Verdunkelung eines anscheinend so originalen Geistes durch die Schüler erklärt. Eine Lösung dieses Rätsels würde vielleicht folgende sein. Wenn man die kyrenaische Sekte nach der Weise

1) Ebd. 215 f.

2) Unters. zu Cic. phil. Schr. II, 1 664 ff.

3) Vgl. D. L. II, 86. — Sextus adv. math. VII, 190 ff. — Plut. adv. Col. XXIV. Cicero Ac. II, 23. 24. — Eus. pr. ev. XIV, 18 f.

der andern philosophischen Schulen organisiert denkt und wenn man Aristipp zum Stifter dieser Schulorganisation macht, so werden Lehrer und Schüler zu einer engeren Gemeinschaft verbunden, in welcher dann wirklich das *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* gilt. Die Ausdrücke *οἱ ἀπὸ Κυρήνης*, *οἱ Κυρηναϊκοί*, *οἱ ἀπ' Ἀριστίππου* würden dann ähnliche Bedeutung haben wie die in der alten philosophischen Literatur oft vorkommenden Ausdrücke: *οἱ ἐκ τοῦ Κήπου*, *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος*, *οἱ ἀπὸ Στοᾶς*, *Ἐπικούρειοι* usw. Aber wenn wir auch dieser Hypothese beipflichten müßten, so dürften wir deswegen immer noch nicht die ganze Theorie an einen Namen, den des Aristipp, heften. Wie Diels in seinem Aufsatz „Über die ältesten philosophischen Schulen" bemerkt[1]), gebrauchen die alten Berichterstatter einen allgemeinen Schulnamen: *οἱ Πυθαγόρειοι*, *Ἀκαδημαϊκοί*. *Περιπατητικοί*, *Ἐπικούρειοι*, ... wenn sie eine Mitarbeit und Mithilfe der Genossen und Schüler an dem Werk des Meisters andeuten wollen, nicht nur nach dessen Tode durch Verbreitung und Ausbildung seines Systems, sondern auch durch hilfreiche Mitarbeit und Vorarbeit zu seinen Lebzeiten. „Diese Mithilfe der Schule an dem Werke der Koryphäen", sagt Diels, „ist den Alten, welche mit diesen Organisationen aus lebendiger Anschauung vertraut waren, wohlbekannt. Sehr viel häufiger, als es uns lieb ist, wird bei den alten Berichterstattern ein allgemeiner Schulname *οἱ ἐκ τῆς Στοᾶς* usw. gesetzt, wo es ihnen nicht schwer gewesen wäre, an der Hand der Schriften die wirklichen Urheber einer Lehrmeinung genau zu bestimmen. Aber sie scheinen bisweilen zu befürchten, durch die bestimmtere Fassung dem Lehrer oder den Schülern Unrecht zu tun, wenn sie jenem zuschreiben, was er erst durch Anregung seiner Schüler gefunden, oder wenn sie diesen zuteilen, was sie aus der Vorlesung des Lehrers in ihre Hefte übertragen haben." Darnach wäre also die kyrenaische Erkenntnislehre nicht mehr ein ausschließliches Eigentum

1) Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet S. 242 ff.

Aristipps, sondern das Ergebnis gemeinschaftlicher Arbeit mit seiner Schule. Bei dem lockeren Verhältnis aber, in welches die Überlieferung Aristipp zu den Kyrenaikern setzt [1]), hängt diese Hypothese völlig in der Luft.

2. Diese Theorie macht Aristipp nicht nur zum Vorläufer, sondern vielmehr zum Begründer der Skepsis, der auch einige von den zehn Tropen aufgestellt haben soll. Hätte Aristipp eine solche Bedeutung für die Entwicklung der Skepsis gehabt, dann wäre die Ignorierung seiner Bedeutung das ganze Altertum hindurch unerklärlich. Seine angeblichen Gesinnungsgenossen wissen nichts Derartiges von ihm zu melden. Die Skeptiker aller Zeiten [2]) erkoren hauptsächlich Pyrrho zu einer Art von Heiligen, sodaß er der Patron des Skeptizismus geworden ist [3]). Hatten sie auch ein natürliches Bedürfnis, sich für ihre Ansichten auf große Vorgänger zu berufen, so fiel es niemand ein, den Aristipp als ein Haupt der Skepsis oder doch wenigstens als einen Vorläufer zu betrachten. Bei Diogenes Laertius, IX. Buch, werden die Vorläufer des Skeptizismus in folgender Ordnung genannt: Homer, die sieben Weisen, Archilochus, Euripides, Xenophanes, der Eleate Zeno, Demokrit, Plato, Empedokles, Heraklit, Hippokrates [4]).

Bei Cicero, Academica, wirft der Gegner der skeptischen Akademie, Lucullus, dem Arkesilaus und Karneades vor, daß sie sich auf die alten Naturphilosophen oder auf diesen oder jenen berühmten Mann aus dem Altertum berufen, deren Behauptungen von der Unsicherheit der menschlichen Erkenntnis und der Täuschungen der Sinne sie mißbrauchen und verdrehen [5]). Er erwähnt aber als solche, auf die sich die akademische Skepsis berufe, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Parmenides, Xenophanes, Plato und sogar Sokrates [6]), nicht aber Aristipp. Der

1) Vgl. oben S. 13 ff.

2) Abgesehen natürlich von den Akademikern.

3) Vgl. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, S. 22.

4) D. L. IX, 71—73.

5) Cicero Ak. II, 5. 6) Ebd. 5. 14.

Verteidiger der Akademie, Cicero, wiederum lehnt zuerst den Vorwurf ab, die akad. Skepsis habe die Lehren der Naturphilosophen oder anderer früherer Männer entstellt[1]), und fährt fort: Ich könnte auch Männer nennen, die, obwohl von untergeordnetem Range, euch zu schaffen machen, wie den Stilpo, Diodorus, Alexinus. Doch was brauche ich die erst heranzuholen?, habe ich ja den Chysippus, ferner die Kyrenaiker, eine nicht gering geachtete Schule[2]). Wie man sieht, fehlt auch in dieser Liste der Name Aristipps, während seine Nachfolger zu den Skeptikern gerechnet werden. Daß unter den Kyrenaikern nicht auch Aristipp verstanden wird, geht deutlich aus der chronologischen Ordnung der hier erwähnten Personen hervor.

Timon, der in seinen Sillen allen früheren Skeptikern Gerechtigkeit widerfahren läßt, weiß von Aristipp, über den Fragment 27 Diels[3]) handelt, nichts Derartiges zu melden, und macht nur eine Anspielung auf seine weichliche Natur. Ferner wissen die Alten überhaupt, die sorgfältig die äußere und innere Entwickelung der einzelnen Philosophen verfolgen, und für die es auf Grund der Schriften nicht schwer gewesen wäre, zu entscheiden, welche Einflüsse dieser oder jener Philosoph von einem andern erfahren hat, nichts von einer Beziehung Aristipps zu der skeptischen Lehre. Sie berichten z. B. von den Sokratikern, daß Platos Philosophie eine Mischung von herakliteischen, pythagoräischen und sokratischen Elementen darstellt[4]), daß Euklides an die eleatische Lehre angeknüpft hat[5]), daß Antisthenes zuerst Gorgias den Rhetor gehört habe[6]), von Aristipp aber wissen sie nichts derartiges zu erzählen. Zwar enthält die Philosophie

1) Cicero Ak. II, 23, 72 f.

2) Ebd. II, 24, 75 f.

3) Poetarum philos. fragm. III, s. Stelle oben S. 46 f.

4) D. L. III, 8: *μίξιν τε ἐποιήσατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορείων καὶ Σωκρατικῶν.*

5) Ebd. II, 106: *οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο.*

6) Ebd. VI, 6: *οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος.*

Aristipps, wie wir gleich sehen werden, eine skeptische Ader, eine skeptische Tendenz. Diese Tendenz liegt aber weit entfernt von einer ausgebildeten Theorie, wie der kyrenaische Skeptizismus eine solche ist.

3. Die Philosophie Aristipps trägt einen rein ethischen Charakter, der jede andere Beschäftigung mit logischen, mathematischen und physikalischen Untersuchungen ausschließt: er legte nur dem Ethischen, dem Praktischen einen Wert bei und verwarf alles Übrige als graue unnütze Theorie. Aristoteles berichtet uns: *τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζον αὐτάς* [*μαθηματικάς*]. *Ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις καὶ βαναύσοις, οἷον ἐν τῇ τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεται πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* [1]). Und ähnlich Plutarch, der aus guter doxographischer Quelle schöpft, die bis auf Theophrast zurückgeht: *Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονήν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα· τὴν δ' ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθὸν τέτυκται* [2]).

Nur der *λόγος περὶ ἀγαθῶν* und *κακῶν* interessiert also den Aristipp, nur eine Philosophie aus dem Leben und für das Leben. An diesem Maßstab mißt er auch die Geistesbildung. Er schätzt sie zwar hoch ein und hält sie für etwas, wodurch der Mensch erst zum Menschen werde, und will daher lieber betteln als ungebildet sein [3]). Trotzdem schwärmt er nicht für Vielwisserei und Theorien. Er verlangt gründliche und brauchbare Kenntnisse für das Leben: *ὥσπερ οὐχ οἱ τὰ πλεῖστα ἐσθίοντες καὶ γυμναζόμενοι μᾶλλον τῶν τὰ δέοντα προσφερομένων ὑγιαίνουσιν, οὕτως οὐχ οἱ πολλά, ἀλλ' οἱ χρήσιμα ἀναγινώσκοντές εἰσι σπουδαῖοι* [4]). Und als er einmal gefragt wurde: „*τίνα*

1) Met II, 2 p. 996a 32. Ebd. VII, 3 p. 1043b 24.
2) Diels, Dox. Gr. 581, 22.
3) D. L. II, 70. auch 72, 69.
4) D. L. II, 71.

ἐστὶν ἃ τοὺς καλοὺς παῖδας μανθάνειν (χρή)", antwortete er: „*οἷς ἄνδρες γενόμενοι χρήσονται*" [1]).

Aus alledem geht klar hervor, daß Aristipp mit Theorien überhaupt nichts zu tun hat, vor allem nicht mit erkenntnistheoretischen und physikalischen, wie diese beiden in der kyrenaischen Lehre anzutreffen sind. Dieser praktische Zug seiner Philosophie wird auch durch den Titel der ihm zugeschriebenen Schriften bestätigt, deren keiner auf erkenntnistheoretischen und physikalischen Inhalt hinweist. Die Schriften *περὶ Παιδείας*, *περὶ Ἀρετῆς*, *Προτρεπτικός*, *Ἀρτάβαζος*, *Ναυαγοί*, *Φυγάδες*, *Διατριβαί*, *Χρεῖαι* [2]), *πρὸς Λαΐδα*, *πρὸς Πῶρον*, *πρὸς Σωκράτην*, *περὶ Τύχης* [3]) dürften sicherlich ethischen Inhalt gehabt haben.

Hätte sich Aristipp mit logischen und physikalischen Fragen beschäftigt, so wäre es wunderbar, daß niemand im Altertum etwas davon weiß und uns kein solches Zitat überliefert ist. Die einzige Angabe, die darauf hinweisen könnte, ist ein Gespräch Aristipps mit Sokrates [4]), in dem die beiden in der Relativität des Guten und Schönen übereinstimmen; aber auch hier haben wir eine ethische, keine rein theoretische und logische Frage. Zwar ist es nicht zu leugnen, daß sich aus den oben angeführten Stellen eine Vernachlässigung, ja Verachtung des Wissens deutlich erkennen läßt, die zweifellos auf eine skeptische Tendenz im Denken Aristipps hinweisen. Diese Geringschätzung der Wissenschaften aber ist, wie aus der obigen Ausführung und insbesondere aus den Angaben Aristoteles' und Plutarchs hervorgeht [5]), ein Ausfluß praktischer Einseitigkeit,

1) D. L. II, 80.

2) Daß die „*Χρεῖαι*" keine erkenntnistheoretische Schrift waren, ist an sich klar, wird aber dadurch bestätigt, daß Arkesilaus zur Verteidigung seiner Schwelgerei *τὰς Ἀριστίππου Χρείας προσεφέρετο* (D. L. IV, 40).

3) Hier sind nur diejenigen Schriften angeführt, die nach Sotion Panätius für echt zu halten sind. Vgl. D. L. II, 84.

4) Mem. Xenophons III, 8.

5) Arist: *τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐδένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ*

nicht aber das Programm einer erkenntnistheoretischen Skepsis, die auf die Unerkennbarkeit der Dinge hinweist, und die sich zur Begründung ihrer These logischer und physiologischer Argumente bedient.

Während nun die Philosophie Aristipps außer dem Praktisch-Ethischen jede andere theoretische Beschäftigung ablehnt, läßt die Philosophie der Kyrenaiker sowohl die logischen als auch die physikalischen Untersuchungen gelten. Zwar wird auch von den Kyrenaikern berichtet, daß sie diese beiden Disziplinen verwarfen [1]), dem aber stehen mehrere andere Nachrichten gegenüber; nach der einen verwarfen die Kyrenaiker nur die Physik, bedienten sich aber der Logik [2]), und nach der andern hätten sie in ihrem System der Logik und Physik einen besonderen Platz zugewiesen [3]). Wie unhaltbar die Behauptung von der Ablehnung der logischen Untersuchungen seitens der Kyrenaiker ist, beweist die Tatsache, daß uns eine Erkenntnistheorie der Kyrenaiker überliefert ist; das beweisen auch die Zeugnisse, nach denen einige Kyrenaiker sich mit solchen Fragen befaßten. Älian berichtet uns von dem jüngeren Aristipp, daß er von vielen gepriesen und hochgeschätzt wurde (*ὑμνοῦσιν οἱ πολλοὶ*), und führt als Grund

---

ἀγαθῶν καὶ κακῶν, d. h. weil sie nicht danach fragen, was heilsam und was schädlich ist. Plut. *μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν ὅττι* usw.

1) D. L. II, 92: *Μελέαργος δὲ ... καὶ Κλειτόμαχος ... φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν.*

2) D. L. ebd. *ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν, τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο.*

3) Sext. adv. math. VII, 11: *δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα· καὶ τοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν, ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν <τόπον> καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη περὶ τῶν αἰτίων ... καὶ εἰς τὸν περὶ πίστεων. Ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων ἐκ τοῦ λογικοῦ.*

dafür folgendes an: *λέγει δὲ Ἀριστοτέλης ἰδεῖν αὐτὸν τὰ νεόττια τῆς ἀηδόνος ὑπὸ τῆς μητρὸς διδασκόμενα ἄδειν*[1]).

Eusebius berichtet von demselben, daß er den Grundsatz der kyrenaischen Erkenntnistheorie aufgestellt habe[2]). Suidas nimmt als Lehrer Theodors den Zeno, Pyrrho und Bryso an[3]), und Diog. Laertius den Dialektiker Dionys[4]); an einer andern Stelle wieder bezeichnet Diog. L. ihn als einen Mann, der in allen sophistischen Künsten bewandert war[5]). Von Annikeris berichtet Diogenes Laertius ein Zitat, das auf die Relativität der Wahrnehmung hinweist[6]), und von Hegesias, daß er das Zeugnis der Sinne verwarf (D. L. II, 95).

4) Wenn Aristipp tatsächlich eine so umwälzende und weitgehende skeptische Theorie eingeführt hätte, sollte man wohl erwarten, daß er angegriffen worden wäre. Plato und Aristoteles, deren Leben ein Kampf für die Philosophie und gegen die Skepsis war, hätten diese radikale Theorie nicht unerwähnt und unbekämpft lassen können. Der erste aber, der diese Lehre kennt und bekämpft, ist der Epikuräer Colotes[7]). Aus Plutarch geht klar hervor, daß Colotes diese Theorie bei Aristipp noch nicht vorfand, sondern erst bei seinen Zeitgenossen, den Kyrenaikern. Plutarch macht nämlich Colotes zum Vorwurf, daß er, während er die Lehren der übrigen unter Angabe der Urheber bekämpfe, die kyrenaische Lehre ohne Namensnennung ihrer Anhänger angreife; den Grund hierfür findet Plutarch darin, daß Colotes nicht etwa aus Höflichkeit,

1) Nat. anim. III, 40.

2) S. oben S. 33, 1 und 49 f.

3) Unter d. W. *Θεόδ.*

4) II, 98. Vgl. auch ebd. 99—101 dialektisches Verfahren, ja sophistisches, des Theodor.

5) IV, 52.

6) II, 96: *τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὐτὴν μὴ εἶναι αἱρετήν· μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν.* Vgl. dazu Sextus adv. math. VII, 196—199.

7) Vgl. oben S. 60 ff.

sondern aus Furcht so gehandelt habe: daher nennt er ihn einen Feigling[1]). Ist diese Nachricht Plutarchs richtig — und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln —, so ist es klar, daß Colotes diese Theorie erst bei seinen Zeitgenossen vorfand. Vor Aristipp hätte er sich nicht zu fürchten brauchen, denn die Toten konnten ihm nicht gefährlich werden; und er hätte den Namen Aristipps nicht zu verschweigen brauchen, wie er es ja auch bei Sokrates, Plato, Stilpon usw. nicht getan hat. Plutarchs Nachricht von der Furcht des Colotes wird noch durch die uns überlieferte Gesinnung Theodors bestätigt: Diog. L. schildert ihn als überaus frech[2]); Eusebius wiederum (nach dem Pythagoräer Numenius) berichtet, daß Arkesilaus in seiner Stellungnahme durch die Angriffe der Anhänger Theodors beeinflußt worden sein soll[3]).

Mit der Nachricht Plutarchs, daß Colotes diese Lehre erst bei seinen Zeitgenossen, den Kyrenaikern, vorfand, stimmt ferner die Angabe des Eusebius völlig überein, daß Aristipp der Jüngere erst den Grundsatz der kyrenaischen Erkenntnislehre aufgestellt habe.

Die Behauptung Zellers[4]), daß der Satz von der Unerkennbarkeit der Dinge ohne Bezeichnung des Urhebers schon in der vorpyrrhonischen Philosophie vorkomme, beruht offenbar auf einem Mißverständnis der Stelle im Theätet 167 A: *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δινατὸν δοξάσαι, οὔτε*

---

1) Vgl. oben S. 60, Anm. 3 „*δῆλός ἐστιν ἀποδειλιάσας πρὸς τοὺς ζῶντας*.

2) D. L. II, 116: *θρασύτατος*.

3) Eusebius pr. ev. XIV. 6: *οὐ γὰρ πείθομαι τοῦ Κνιδίου Διοκλέους φάσκοντος ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις „Διατριβαῖς“ Ἀρκεσίλαον φόβῳ τῶν Θεοδωρείων τε καὶ Βίωνος τοῦ σοφιστοῦ, ἐπεισιόντων τοῖς φιλοσόφοις καὶ οὐδὲν ὀκνούντων ἀπὸ παντὸς ἐλέγχειν, αὐτὸν ἐξευλαβηθέντα, ἵνα μὴ πράγματα ἔχῃ, μηδέν γε δόγμα ὑπειπεῖν φαινόμενον· ὥσπερ γὰρ τὸ μέλαν τὰς σηπίας προβάλλεσθαι πρὸ ἑαυτοῦ τὴν ἐποχήν.* — Was ich damit beweisen will, ist nur dies, daß die Frechheit der Theodoreer bekannt war.

4) I, s. 1092[2].

ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δ' ἀεὶ ἀληθῆ. Wie Goedeckemeyer schon bemerkt[1]), bedeutet diese Stelle nicht im Sinne der Skepsis, daß nur die subjektiven Zustände erkennbar, das Ding an sich dagegen unerkennbar sei, sondern im Sinne des Protagoras[2]), daß die subjektiven Zustände, die im Gegensatz zu dem Nichtseienden allein Gegenstand des Vorstellens sein können, zugleich auch das Ding an sich wiedergeben.

5) Wir fanden oben, daß einige Sätze der kyrenaischen Ethik in einem bewußten Gegensatz zu Epikur entwickelt sind. In der Erkenntnistheorie tritt uns dieser Gegensatz noch stärker entgegen, denn sie ist im Kampfe gegen die Metaphysik Epikurs entstanden und wird uns nur aus dieser Polemik heraus verständlich. Bei beiden Philophemen beruht die Theorie der Wahrnehmung auf der Annahme unendlich feiner Bilder, εἴδωλα, welche, sich von äußeren Dingen ablösend, in beständigem Zufluß unsere Sinnesorgane treffen, sich in diese eindrücken und dadurch die Wahrnehmung hervorbringen[3]). Wie aber die εἴδωλα sich zum Objekt verhalten, von dem sie stammen, darüber gehen ihre Ansichten weit auseinander.

Nach Epikur gleichen sie dem Objekt sowohl der Gestalt als auch der Qualität nach[4]). Also werden die sogenannten primären und sekundären Eigenschaften der Dinge durch die εἴδωλα unsern Organen mitgeteilt[5]). Das

---

1) Gesch. d. griech. Skept., 17, 6.

2) Nur statt Protagoras möchte ich lieber sagen: der angeblichen Lehre des Protagoras. Über die Ansichten des Protagoras s. H. Maier, Sokrates, S. 207 ff.

3) Für Epikur s. Natorp, Erkenntnisprobl. S. 225 f., für die Kyrenaiker vgl. Plutarch, non posse suav. vivi epic. S. 4, 5 S. 1069: ὅρα δὲ ὅσῳ μετριώτερον οἱ Κυρηναϊκοὶ ... οὐδὲ ὁμιλεῖν ἀφροδισίοις οἴονται δεῖν μετὰ φωτός, ἀλλὰ σκότους προθεμένους, ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἐν αὐτῇ ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν.

4) Natorp, Erkenntnisprobl. S. 226.

5) Natorp, ebd. 227 f.

Bild der Wahrnehmung ist kein leeres subjektives πάθος, sondern gleichfalls ein objektiv Existierendes [1]). Dadurch erhält die Wahrnehmung eine außerordentliche Bedeutung für Epikur: sie wird zum Fundament der Erkenntnis [2]). Die Wahrnehmung ist ihm das Augenscheinliche, was immer wahr ist; an ihr können wir niemals zweifeln und die Sinnestäuschungen beweisen nichts dagegen; denn der Fehler liegt nicht an der Wahrnehmung, sondern am Urteil [3]). Stellt sie deshalb nun etwas Wirkliches vor, so ist der Schluß von der Wahrnehmung auf das jenseits derselben liegende Ding berechtigt. Daher sucht er die Natur der Dinge zu erforschen und gelangt so zur Metaphysik.

Die Kyrenaiker dagegen meinen, daß die durch die εἴδωλα verursachten πάθη keine treuen Abbilder der Dinge sind, denn unsere Wahrnehmungen sind von der jeweiligen individuellen Disposition abhängig [4]). Daher erklären sie die Sinne für schlechte Zeugen und lehren, wir dürfen aus unsern Wahrnehmungen keinen Schluß auf die Eigenschaften der Dinge ziehen [5]). Aus diesem Grunde betrachten sie jede dogmatische Spekulation, die das Wesen der Dinge erforschen will, als unmöglich und beschränken die Erkenntnis auf die Erscheinungen unseres Bewußtseins, πάθη. Wie wir gesehen haben, wiesen sie zur Begründung ihrer Behauptung mit Vorliebe auf den Widerstreit der Wahrnehmungen hin.

Epikur kennt diese Einwände und berücksichtigt sie. Wir wissen noch, was er darauf geantwortet hat. „Manche haben sich", heißt es bei Sextus Log. I, 206) [6]), „irre führen lassen durch die Verschiedenheit der sinnlichen Vorstellungen, welche wir von dem gleichen Gegenstand zu er-

1) Natorp, Erkenntnisprobl. S. 213f.
2) Natorp, ebd. 210f.
3) Natorp ebd. 212f.
4) S. oben S. 64, 2.
5) Ebd. 64, 1.
6) Nach Natorps freier Wiedergabe ebd. 211f.

halten glauben, indem das Objekt etwas anders gefärbt oder anders gestaltet oder sonstwie verändert erscheint; sie dachten nämlich, daß von den so abweichenden und gegen einander streitenden Vorstellungen etwa die eine wahr, die entgegengesetzte aber falsch sein müsse; sie verkannten damit aber die Natur der Dinge. Nämlich der Gesichtssinn z. B. nimmt allerdings erstlich nicht das ganze Objekt wahr, sondern nur die Farbe desselben, zweitens aber auch diese nicht aus der Ferne immer ebenso, wie sie am Objekt selbst ist, sondern durch das Medium verändert; jedenfalls aber ruft das, was unsere Wahrnehmung trifft, eine ebensolche Vorstellung in uns hervor, *ὁποῖον καὶ αὐτὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπόκειται.* So hören wir ja auch den Schall nicht, wie er draußen erzeugt wird, sondern wie er unser Gehör trifft; und wenn wir ihn gleich aus der Entfernung nicht ebenso stark vernehmen wie aus der Nähe, so nennt doch darum mit Recht niemand jene Wahrnehmung trüglich; so würde ich auch nicht sagen, die Gesichtswahrnehmung sei falsch, weil ich den Turm aus der Ferne klein und rund sehe, aus der Nähe größer und viereckig; denn das, was ich sehe, das *εἴδωλον*, ist in der Tat klein und so gestaltet, während es groß und anders gestaltet ist aus der Nähe; es ist aber nicht das, was ich wahrnehme, beide Male dasselbe Objekt. Sache der Wahrnehmung ist überhaupt nur das Gegenwärtige, was sie affiziert, z. B. Farbe aufzufassen, nicht zu unterscheiden, daß ein Anderes hier, ein Anderes dort als Objekt zu Grunde liegt, sondern diese Unterscheidung ist Sache des Urteils; dieses freilich kann trügen, wenn immer es über das Wahrgenommene hinaus etwas zutut oder davontut, überhaupt verstößt gegen die unreflektierte Wahrnehmung. Wir urteilen über die Wahrnehmung hinaus, so oft wir uns etwa im Voraus eine Vorstellung davon machen, wie ein Objekt, wenn wir uns ihm nähern werden, sich darstellen wird usw.“

Wie aus dieser Darstellung hervorgeht, ist die kyrenaische Erkenntnislehre in bewußtem Gegensatz zu der

epikureischen entwickelt. Diese Theorie Aristipp selbst zuschreiben zu wollen, ist, meine ich, nicht nur ein Anachronismus, sondern auch eine Vergewaltigung unserer Überlieferung, die uns klar zeigt, wem diese Theorie angehört.

§ 9. Allgemeine Bemerkung über die Kyrenaiker und ihr System überhaupt.

Das Ergebnis der bisherigen Betrachtung läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen: Aristipp hat weder eine schulförmige Organisation noch ein fertiges System gebildet. Als echt aristippisches Gut fanden wir in der Ethik nur einige Sätze über die Bestimmung der Glückseligkeit und über die Lust, in der Erkenntnislehre aber außer einer skeptischen Tendenz nichts anderes, was dem Aristipp selbst ohne weiteres zugeschrieben werden darf. Die wichtigsten Sätze der Ethik und die ganze Erkenntnistheorie der Kyrenaiker in ihrer schulmäßigen Form, wie sie in unsern Quellen vorliegt, sind erst in einer späteren Zeit aufgestellt, als die Nachfolger Aristipps sich mit den Philosophemen ihrer Zeit auseinandersetzten. Ein äußerer Grund bestätigt noch mehr unsere Behauptung.

Stilpon soll dem Kyrenaiker Aristoteles[1]) zwei Schüler abwendig gemacht haben; Menedem verachtete[2]) den Kyrenaiker Parävates; Theodor soll Pyrrho, Zeno und Bryso zum Lehrer gehabt haben[3]); Annikeris wird Epikureer genannt[4]); Epikur wiederum soll einem Buche Theodors „*περὶ Θεῶν*“ vieles entlehnt haben[5]); Colotes, der Schüler Epikurs, soll die kyrenaische Lehre angegriffen

1) D. L. II, 113: *παρὰ μὲν γὰρ Θεοφράστου Μητρόδωρον ... ἀπέσπασε, παρ' Ἀριστοτέλους δὲ τοῦ Κυρηναϊκοῦ Κλείταρχον καὶ Σιμμίαν.* Vgl. dazu auch Zeller, ebd. 343, 2.

2) D. L. II, 134.

3) U. d. W. Theod. Vgl. auch D. L. VII, 167 vom *Μετατιθέμενος* Dionysius, der *ἀποστὰς τοῦ Ζήνωνος πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς ἀπετράπτη.*

4) Vgl. oben S. 19, 8.

5) D. L. II, 97.

haben (s. oben S. 60f.). Aus diesen Wechselbeziehungen erklären sich leicht nicht nur die oben erwähnten Streitpunkte zwischen den Kyrenaikern und Epikur[1]), sondern auch einige gemeinsame Lehren[2]). Schon die Alten, denen die Schriften der Kyrenaiker noch zur Verfügung standen und die daher besser als wir diese Dinge beurteilen konnten, waren der Überzeugung, daß Epikur und die Kyrenaiker aus der gleichen Quelle geschöpft haben. Plutarch berichtet: *ὅρα δ' ὅσῳ μετριώτερον οἱ Κυρηναϊκοί, καίπερ ἐκ μιᾶς οἰνοχόης Ἐπικούρῳ πεπωκότες* usw. (s. oben S. 80, 3); derselbe adv. Col. XXV, wirft Colotes vor: *ὁ δὲ Κολώτης ἔοικε τὸ αὐτὸ πάσχειν τοῖς νεωστὶ γράμματα μανθάνουσι τῶν παίδων, οἳ τοὺς καρακτῆρας ἐν τοῖς πυξίοις ἐθιζόμενοι λέγειν, ἀμφιγνοοῦσι καὶ ταράττονται· καὶ γὰρ οὗτος, οὓς ἐν τοῖς Ἐπικούρου γράμμασιν ἀσπάζεται καὶ ἀγαπᾷ λόγους, οὐ συνίησιν οὐδὲ γινώσκει, λεγομένων ὑφ' ἑτέρων* (d. h. der Kyrenaiker). In der zweiten Stelle handelt es sich um die epikuräische und kyrenaische Erkenntnistheorie. Nach Plutarch also besteht zwischen den beiden Theorien im Grunde eine wesentliche Verwandtschaft. Daß diese auf eine gemeinsame Quelle hinweist, ist klar und wird auch ausdrücklich durch die erste Stelle bezeugt: *ἐκ μιᾶς οἰνοχόης πεπωκότες*, wo die Lehre von den *εἴδωλα* vorkommt. Die gemeinsame Quelle kann folglich keine andere sein als Demokrit oder irgendeine demokriteische Vorlage, aus der sowohl Epikur als die Kyrenaiker geschöpft haben[3]).

---

1) S. 50ff. und 80ff.

2) Wie z. B. die Ansichten über die Freundschaft (vgl. dazu Hirzel, Unters. zn Cic. phil Schr. II, 2 S. 678, 2), die Lehre von den *εἴδωλα* (s. oben S. 80) usw.

3) Von der Abstammung der epikureischen Lehre von der demokritischen handeln Hirzel (Unters. zu Cic. phil. Schr. I, 134ff.) und Natorp (Ethika d. Demokrit S. 126ff.). — Eben dieselben weisen auf demokr. Elemente in der kyr. Lehre: Hirzel ebd.; Natorp ebd. S. 145ff. und Archiv III, 520, 12.

Auch die Berührungen der Kyrenaiker mit der akademischen Skepsis[1]) sind kein Zufall. Karneades, Lakydas und dessen Schüler Aristipp stammen aus Kyrene[2]), und es wäre nicht das erste Mal, daß lokale Einflüsse auch in der Geschichte der Philosophie, wie Hirzel richtig bemerkt, sich geltend gemacht hätten[3]). Nach alledem haben wir anzunehmen, daß in Kyrene eine philosophische Richtung heimisch gewesen sei, die alles Wissen in ein subjektives Empfinden und Meinen verflüchtigte und einem totalen oder partiellen Skeptizismus huldigte[4]). Als Vater dieser Richtung haben wir aber vielleicht den berühmten Mathematiker Theodor aus Kyrene zu betrachten, den Plato im Theätet (189 ff.) zum Vertreter der protagoräischen Lehre macht. Denn von Aristipp kennen wir nur seine allgemeine Abneigung gegen rein theoretisches Philosophieren: wir wissen nichts Näheres darüber, wie weit sein Skeptizismus ging. Wie dem auch sein mag, eins läßt sich immer als sicher annehmen, daß diese Theorie in der Form, in der sie uns vorliegt, unmöglich Aristipp oder Theodor dem Mathematiker zugeschrieben werden kann; sie ist ein Produkt späterer Zeit und rührt wahrscheinlich nicht von einem Einzelnen her, wird daher auch von der Überlieferung den Kyrenaikern im allgemeinen oder einigen von ihnen zugeschrieben, ohne daß ein bestimmter Urheber genannt wird.

Endlich ist folgendes zu bemerken, daß, wenn die Lehre des Aristipp sich so lange Zeit nach seinem Tode unter neuen Verhältnissen und in fremden Händen rein, ohne irgendeine Anpassung an die Zeit und ohne Umwandlung erhalten hätte, dies tatsächlich das größte Wunder in der Geschichte wäre. Es ist klar, daß die Kyrenaiker andererseits nicht den Erörterungen und Streitfragen ihrer

1) S. oben S. 71 f. Vgl. dazu auch die Angabe des Eusebius von der Beziehung des Arkesilaus zu den Theodoreern (ebd. S. 79, 3).

2) Vgl. Hirzel, ebd. II, 1. 667 f.

3) ebd.

4) Totalen: die Akademiker, partiellen: die Kyrenaiker.

Zeit gegenüber untätig bleiben konnten; sie werden sich den Angriffen der Gegner [1]) nicht wehrlos preisgegeben haben, ohne irgend einen Versuch zu machen, ihren Standpunkt zu verteidigen [2]). Klar ist es auch, daß sie unter dem Druck der Angriffe ihrer Gegner oftmals genötigt waren, ihre Sätze zu mildern oder konsequenter auszubauen. Schon die aus dem System der Kyrenaiker hervorschimmernde reiche Ausführung der Grundgedanken, die kaum zu verkennende Rücksichtnahme auf gegnerische Einwände, die selten im ersten Anlauf erreichte behutsame Einschränkung so mancher Sätze [3]) beweisen genugsam unsere Behauptung.

Alles dies zeigt hinlänglich, daß Aristipps Lehre uns keineswegs in ihrer ursprünglichen Gestalt von den Kyrenaikern überliefert ist. Die kyrenaische Philosophie ist nicht einmal eine Fortsetzung der aristippischen, sondern sie hat diese unter Benutzung alles Brauchbaren, das frühere oder zeitgenössische Systeme darboten, nach allen Seiten umgebildet und ergänzt.

Wir dürfen die Leistungen der Kyrenaiker garnicht unterschätzen, sonst begehen wir einen doppelten Fehler. Auf der einen Seite täten wir damit Aristipp großes Un-

1) Nach D. L. II, 134 verachtete Menedemos den Kyrenaiker Parävates. D. L. berichtet II, 100 von einem Streit Theodors mit Stilpo, und II, 102 mit dem Kyniker Metrokles. Vgl. auch oben 60 f., 79. 3.

2) Vgl. die oben genannten Differenzen mit Epikur.

3) Vgl. 93 *μηδέν τι εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν* mit (ebd.): *ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει.* — 87: *μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς* mit 90: *πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι.* Dieses wiederum mit: *μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον* (Plut., Quest. conv. v. 1, 674), mit: *οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι* (D. L. II, 89), mit *λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς.* — Eine Milderung zeigen ferner D. L. II, 91: *τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι* u. s. w. (ebd.), *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον, τῶν ἀρετῶν ἑνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι·* die Definition der Lust als leise Bewegung und noch andere Sätze.

recht, der vielleicht nur die Grundlage geliefert, nicht aber ein nach allen Seiten fertiges System ausgebaut hat, mit dessen Einzelheiten er vielleicht garnicht einverstanden gewesen wäre. Andererseits würden wir damit auch die Leistungen und die Bedeutung der Kyrenaiker verkennen und uns dadurch in Gegensatz zu der Überlieferung stellen, welche die Bedeutung dieser Männer mehr zu schätzen weiß. Von Arete und ihrem Sohne spricht die ganze Überlieferung lobend. Sie wird als eine hochgebildete Frau geschildert, die ihren Sohn in die Philosophie ihres Vaters eingeführt habe. Der *Μητροδίδακτος* gilt ebenfalls als ein berühmter Mann, der die Philosophie seines Großvaters weiter ausgebildet hat [1]). — Aus der Verachtung, die Menedem gegen Parävates zeigte, geht hervor, daß der letztere kein unbekannter Philosoph war [2]). Theodor, Annikeris und Hegesias sind ja bekannt als Stifter eigener Sekten. Cicero endlich spricht an einer Stelle lobend über die ganze kyrenaische Bewegung: Cyrenaici atque Annicerei philosophi nominati [3]) und minime contempti philosophi [4]).

Obwohl dies alles genügend die spätere Ausbildung des kyrenaischen Systems beweist, kamen trotzdem einige Gelehrte durch angebliche Übereinstimmung unserer Berichte von der kyrenaischen Lehre mit einigen platonischen Dialogen zu dem Schluß, daß Aristipp der Urheber des kyrenaischen Systems sei. Wäre diese Behauptung richtig, dann müßte man annehmen, daß in unserer Überlieferung ein unlösbarer Widerspruch besteht. Daher wollen wir in Folgendem diese Übereinstimmung näher prüfen.

1) Strabo XVII, 3, 22. 837, s. Stelle oben S. 14, 1. „*διεδέξατο τὴν Σχολήν*“. Aelian, s. oben S. 77 f. (*ὑμνοῦσιν οἱ πολλοὶ Μητροδίδακτον*) Theodor, cur. gr. aff. XI, 1. *Ἀρίστιππον ἐκεῖνον ἴσως, ὦ ἄνδρες, ἀκούετε, τοῦ Ἀριστίππου τοῦ Σωκράτους ἑταίρου θυγατριδοῦν. Οὗτος τῇ μητρὶ φιλοσοφούσῃ ξυνών, φιλοσοφίας ὡς πλεῖστον μετείληφεν.* Eusebius XIV, 18 (s. Stelle oben S. 49 f.).

2) S. 86, 1 (oben).

3) De off. III, 33, 116.

4) Acad. pr. II, 24, 76.

Kapitel III.

Die kyrenaische Lehre und Plato.

§ 1. Die kyrenaische Lustlehre und der platonische Philebus.

Wie wir sahen[1]), findet Zeller zwischen der im Philebus bekämpften Lehre im allgemeinen — besonders dem Standpunkt der κομψοὶ 42 D ff. und 53 C f. —[2]) und dem Bericht des Diogenes Laertius von der kyrenaischen Lustlehre eine wesentliche Übereinstimmung. Daraus schließt er, daß unter den κομψοὶ Aristipp zu verstehen sei und folglich die Grundzüge der kyrenaischen Lehre dem Aristipp selbst zuzuschreiben seien. Gegen diese Auffassung ist zu bemerken:

1. Geht die kyrenaische Lehre bis auf Philebus zurück[3]), dann darf man nicht mehr von bloßen Grundzügen reden, wie Zeller das tut[4]). Denn die Sätze im Philebus, die Zeller auf Aristipp bezieht, verraten nicht nur An-

1) S. 32 f.

2) Zur Vermeidung eines Mißverständnisses möchte ich hier hinzufügen, daß Zeller nicht nur die Lehre der κομψῶν 42 C ff. und 53 C ff. (vgl. Phil. d. Gr. II α^4 352, 1) auf Aristipp bezieht, sondern auch andere Lehren, wie 11 B. 66 D. (vgl. ebd. 354, 1); 12 D, 13 A, 36 C (vgl. ebd. 356, 2); 45 A, 65 E (vgl. ebd. 357, 3) u. s. w.

3) s. vorliegende Anmerk. 2.

4) Ph. d. Gr. ebd. 344.

sätze oder Grundzüge, sondern eine nach allen Seiten vollständige Theorie des Hedonismus[1]). Die erste Frage jeder Ethik ist wohl die nach dem höchsten Gut; als solches erklärt Philebus die Lust, 11 B: *Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους τούτου ἐστὶ σύμφωνα·* und noch bestimmter in 66 D: *Φίληβος τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.*

Auf die Frage nach dem höchsten Gut folgt natürlich die Bestimmung desselben, und der Vertreter der Lustlehre definiert das Gute oder die *ἡδονὴ* als Bewegung oder Werden, 53 c: *ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δ' οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τὸν λόγον τοῦτον .....*, und zwar als eine Bewegung, die in unserem Körper stattfindet[2]). Es fehlen auch nicht die Gründe, warum die Lust als höchstes Gut zu gelten hat[3]). Weiter werden hier auch die Folgen des Prinzips angegeben; daß kein Unterschied zwischen den Lüsten besteht, sondern sie alle gleichartig seien; sie können z. B. durch eine gute, aber auch durch eine verwerfliche Handlung erzeugt sein, sind aber nichts destoweniger gut und gleichwertig; keine Lust als solche könne für schlecht erklärt werden, 12 D: *εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ' ἐναντίων, ὦ Σώκρατες, αὗται πραγμάτων, οὐ μὴν αὐταί γε ἀλλήλαις ἐναντίαι. πῶς γὰρ ἡδονή γε ἡδονῇ μὴ οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, πάντων χρημάτων*; sind dies, frage ich, nur die Grundzüge der hedonistischen Lehre? Ich meine vielmehr, es ist ein vollständiges, abgeschlossenes System der Hedonik, alles enthaltend, was eben zum System gehört. Übrigens wollte Plato, wie Zeller gegen

---

1) Wir berücksichtigen hier natürlich nur diejenigen Sätze, die nach Zellers Darstellung (vgl. vorlieg. Anm. 2) auf Aristipp Bezug haben sollen.

2) 42 A—G und 31 D ff.

3) Vgl. 67 B, wo gesagt wird, daß alle Lebewesen nach der Lust streben.

Köstlin bemerkt[1]), hier nicht alle Einzelheiten, sondern die Hauptsätze der Theorie widerlegen. Wenn ihm das gelang, dann war sein Ziel erreicht, denn dann fielen die andern von selbst zusammen. Wir haben also im Philebus eine vollständige hedonistische Theorie vor uns. Gehört diese Lehre Aristipp, und hat Plato sie, wie wir dann wohl annehmen müßten, aus Aristipps Schriften entnommen, wie erklärt sich dann der Streit der Alten über die ethischen Ansichten Aristipps in einer Zeit, in der seine Schriften noch vorhanden waren? Wie konnte man eine so ausgeprägte Theorie in Abrede stellen? Wie erklären sich ferner die Angaben der Überlieferung, daß die Kyrenaiker neue Elemente hinzugefügt haben? — Wir besitzen noch ein indirektes Zeugnis von Aristoteles, der sich mit allen früheren Philosophemen auseinandersetzt und Aristipp als Vertreter dieser Lustlehre ignoriert[2]). Diese Ignorierung Aristipps wird am leichtesten verständlich, wenn er, wie oben gezeigt wurde, nicht sowohl ein ausgeführtes System als bloße Anregungen zu einem solchen

1) ebd. 352, 1.

2) Daß persönliche Abneigungen und die Geringschätzung des „Sophisten", wie ihn Aristoteles nennt (vgl. oben S. 75 f.), das Stillschweigen des Stagiriten verschuldet habe, wie einige Gelehrte meinen (Gomperz, Gr. Denker, S. 188), finde ich ganz unbegründet: a. Es ist uns nirgends etwas von Reibungen zwischen den beiden Philosophen überliefert, und an sich ist die Sache sehr unwahrscheinlich; im Gegenteil, Aristoteles preist einmal den Gleichmut Aristipps und stellt ihn uns bei dieser Gelegenheit als einen treuen Sokratesjünger vor, der Plato selbst wegen einer Abweichung von Sokrates tadelt (Rhet. II, 23, 1398 b, 29 f.). b. Es handelt sich hier nicht um Neigungen und Abneigungen, sondern um die Wissenschaft, um die Wahrheit, der Aristoteles sein ganzes Leben gewidmet hat; folglich konnte er eine solche Theorie und ihren Vertreter nicht ganz stillschweigend übergehen. Gerade, wenn eine Abneigung gegen Aristipps Person bei Aristoteles vorhanden gewesen wäre, hätte er Veranlassung gehabt, nicht nur die Theorie seines Gegners zu kritisieren, sondern auch seinen Namen anzugeben und so Theorie und Urheber vor der ganzen Öffentlichkeit und Welt zu brandmarken. Hat er aber dies nicht getan, so können wir sicher sein, daß er bei Aristipp keine fertige Theorie gefunden hat.

hinterlassen hat. Noch mehr: Aristoteles ignoriert nur Aristipp als Vertreter dieser Theorie, sonst kennt er die Theorie selbst und bespricht sie in Eth. Nic. H. 12, 1152^{b}, 8—24 und nennt als Vertreter derselben nicht Aristipp, sondern Eudoxus aus Knidos (ebd. K. 2. 1172^{b}, 9), der neben seinen bedeutenden mathematischen und astronomischen Leistungen, wie Usener schon bewiesen hat[1]), den Aufbau einer Lustlehre entwickelt hat, die sich in merkwürdiger Übereinstimmung mit den Grundsätzen der epikuräischen Ethik befindet. Wie nun Usener und andere annehmen, ist Anlaß und Gegenstand des platonischen Philebus die Lehre des Eudoxus[2]) gewesen. Wie Dümmler ferner[3]) hervorgehoben hat, kann die Widerlegung der Lustlehre im Philebus nur unter zwei Voraussetzungen Anspruch auf Giltigkeit haben, die sicherlich nicht Aristipp, wohl aber Eudoxus anerkannte. Das ist einmal die bei Plato und Eudoxus auf ihrer Beschäftigung mit der Mathematik und Astronomie beruhende unbedingte Bevorzugung des Seins vor dem Werden, dann die verwandte, von den Pythagoräern entlehnte Unterscheidung zwischen *πέρας* und *ἄπειρον* und die höhere Bewertung des ersteren. Nachdem z. B. gezeigt wurde, daß weder die Einsicht an sich noch die Lust das Gute seien, sondern nur ein gemischtes Leben, in dem Lust und Einsicht vorhanden sind, auf den ersten Preis Anspruch machen könne (20 E—22 A), setzt sich die Untersuchung das Ziel, herauszufinden, welches von diesen beiden nun wieder am höchsten zu bewerten sei, ob die Lust oder die Einsicht (22 C—D). Zu

1) Usener, Preußische Jahrbücher LIII (1884), S. 16 f.

2) Usener, ebd. — Natorp, Ethika des Demokrit, S. 144 f. meint, daß Plato zu der Auseinandersetzung im Philebus durch die in der Akademie selbst auftretende hedonistische Lehre des Eudoxus veranlaßt wurde; daher berücksichtigt er in erster Linie Eudoxus und nur nebenbei Aristipp. Auf Aristipp bezieht sich namentlich die Voraussetzung eines lust- und schmerzfreien Zustandes mit der zu Grunde gelegten Erklärung (42 E, 53 C).

3) Akadem. S. 167.

diesem Zweck wird über die Natur des ganzen Daseins eine metaphysische Betrachtung angestellt. Das Seiende wird in vier Gattungen eingeteilt: das Unbegrenzte ἄπειρον, das Begrenzende πέρας, die aus beiden bestehende Mischung und die Ursache der Mischung (23 C—27 C). Den obigen Gattungen werden dann die strittigen Begriffe eingeordnet: das gemischte Leben der dritten Gattung (der Mischung 27 D), Lust und Schmerz dem Unbegrenzten (27 E—28 A) und die Vernunft der vierten — der Ursache der Mischung —. Es ist klar, daß Aristipps Lustlehre — wenn Plato eine solche vor Augen hätte — mit derartigen Voraussetzungen nicht widerlegt werden dürfte, wohl aber die des Eudoxus. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Problemstellung eine ziemlich gediegene Kenntnis der Grundbegriffe der physikalisch-mathematischen Wissenschaften von seiten des bekämpften Gegners voraussetzt. Das Zeugnis aber des Aristoteles und des Pseudo-Plutarch, daß Aristipp die Mathematik und die Physik verwarf[1]), spricht entschieden gegen die Hypothese, daß hier Aristipp bekämpft wird.

2. Der größte Fehler derer, die im Philebus die Aristipp-Lehre wiederfinden wollen, ist der, daß sie die spätere kyrenaische Lehre ohne weiteres als Quelle für die Erkenntnis Aristipps benutzen und mit seiner Lehre gleichsetzen. Wir haben schon oben hervorgehoben, wie unberechtigt ein solches Verfahren ist, und wollen hier noch ein Anderes betonen. Der Bericht des Diogenes Laertius, den Zeller als Quelle für die älteren Kyrenaiker benutzt, ist, wie wir sahen, ein Haufen ungeordneter Zettel. Auf die Einteilung des Diog. L., der zwischen Kyrenaikern (86—93), Hegesiakern (93—96), Annikereern (96—97) und Theodoreern (98—103) unterscheidet, ist — wie schon Schwartz hervorgehoben hat[2]) — kein Verlaß, denn viele Lehren der Annikereer kehren bei den Kyrenaikern wieder,

1) S. oben S. 75 f.
2) P. W. V. 1, 741 ff. 758/9.

wie der Vergleich des Diogenes mit Antiochus bei Clemens Strom. II, 21 zeigt.

Cl. Strom. II, 21, 498:

οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ἐκ τῆς Κυρηναϊκῆς διαδοχῆς τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν· ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγενομένην ἡδονήν.

Οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοὐτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσι, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.

χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ φιλοτιμίαις· ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γίνεσθαι.

D. L. 87/88:

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· .... εἶναι δὲ τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' ἑαυτὴν αἱρετήν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν οὐ δι' ἑαυτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς τατὰ μέρος ἡδονάς.

Ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή ....., ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις (ebd. 89).

Οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι· καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ, ἥπερ τῇ ἰδίᾳ, χαρὰν ἐγγίνεσθαι· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν u. s. w., ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ (ebd.).

Soweit der Vergleich des Clemens mit Diogenes Laertius[1]). Untersucht man nun Diogenes selbst und vergleicht das, was er den Kyrenaikern (87—91) mit dem, was er den Annikereern (96—97) zuschreibt, so findet man, daß die Ansichten der Annikereer gar nicht oder nur unwesentlich

1) Auf weitere Übereinstimmung weisen noch folgende Stellen hin: 90: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα u. s. w. mit 96: ὅθεν .... κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξεται ὁ σοφὸς u. s. w. .....; 91: τὴν σωματικὴν ἄσκησιν .... mit 96: ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν .....

von denen der Kyrenaiker abweichen[1]). Auch Doktrine des Hegesias kehren bei dem kyrenaischen Abschnitt wieder:

Vgl. 87 *δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονὴν* mit 93: *οἱ δὲ Ἡγησιακοὶ σκοποὺς μὲν εἶχον τοὺς αὐτούς, ἡδονὴν καὶ πόνον . . . .* —

91: *τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν* mit 95: *καὶ μὴ μισήσειν.*

90: *καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικὰς* mit 95: *ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα . . . . .*

95: *χαλεπώτερον τὸ πονεῖν, οἰκειότερον τὸ ἥδεσθαι* mit 95: *τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει . . . .*

88: *εἶναι τὴν ἡδονὴν . . . κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων . . .* mit 96: *ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.*

90: *διὸ καὶ καθ' ἑαυτὴν . . . . . ὡς δυσκολώτατον . . . .* mit 93: *τὴν δ' εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι . . . .*

93: *καὶ τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν* mit 95: *ἀνήρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις . . .*

91: *τὸν φίλον τῆς χρείας ἕνεκα* mit 93: *μήτε φιλίαν* [*εἶναι*] *. . ., ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας . . .*

Daraus ergibt sich von selbst, daß man sich auf die kyrenaische Doxographie bei Diogenes Laertius (II, 86–93), die man als Quelle für Aristipp benutzt, und zum Vergleich mit Philebus gezogen hat, nicht stützen darf. Mit Recht bemerkt zu der kyr. Dox. Schwartz, daß sie ein wüstes Trümmerfeld sei, dessen Chaos die Harmonistik der systematisierenden modernen Historiker der Philosophie noch ärger gemacht habe[2]). Eine Erklärung für die Verwirrung kann ich hier nicht geben; es genügt vollständig für unsern Zweck festzustellen, daß man sich nicht ohne weiteres auf diesen Bericht berufen darf. Denn wir haben kein Recht, die Lehre des Annikeris und des Hegesias, die in der dritten Generation nach Aristipp lebten[3]), und

1) P. W. u. d. W. Annik.
2) P. W. V. 1, 741.
3) S. oben S. 23 f.

die die kyrenaische Lehre reformiert und umgestaltet haben, Aristipp selbst zuzuschreiben.

3. Nunmehr wollen wir untersuchen, wie es mit jener angeblichen Übereinstimmung steht. Es ist wahr, daß eine scheinbare Kongruenz zwischen den beiden Berichten vorliegt. Hier wie dort werden drei Zustände unterschieden, in denen sich der Mensch befinden kann: einer, in dem wir Lust, einer, in dem wir Schmerz, und drittens ein neutraler, in dem wir weder Lust noch Schmerz empfinden[1]). Ferner wird Lust und Schmerz bei den Kyrenaikern als Bewegung definiert[2]), bei Plato auch als Bewegung oder Werden[3]). Diese Übereinstimmung ist aber nur scheinbar und äußerlich; beiden Berichten liegen ganz verschiedene Vorstellungen zu Grunde.

Im Gegensatz zu Epikur, der die Lust als einen Ruhezustand, als Schmerzlosigkeit auffaßte, betonten die Kyrenaiker, daß die Lust etwas Positives sei, und betrachteten den Ruhezustand als etwas Negatives, das sie mit dem Zustand des Schlafenden oder Toten gleich setzten. Um diese ihre Meinung anschaulich zu machen, verglichen sie die heftigen und ruhigen Gemütsbewegungen mit stürmischen bezw. leisen Wellenbewegungen des Meeres, den Zustand der Empfindungslosigkeit aber mit der Meeresstille. Wie man daraus leicht ersieht, sind Lust und Schmerz Bewegungen; die Lust eine leise, der Schmerz eine heftige. Beide aber liegen auf derselben Linie, und der Unterschied zwischen ihnen ist nur ein gradueller: es kommt nur darauf an, ob die Bewegung leise oder heftig ist. Ist das erste der Fall, so empfinden wir Lust, ist das zweite der Fall, so empfinden wir Schmerz.

Einen ganz andern Gedankengang treffen wir in dem Bericht Platos. Hier liegt zu Grunde die Vorstellung

---

1) Vgl. Philebus 43 C mit Eus. pr. ev. XIV, 18, 764 (s. Stelle oben S. 49) und Sextus, adv. math. VII, 199 f.

2) Eus. pr. ev. ebd. D. L. II, 86/87 ff.

3) 42 E, 53 C, D und öfter.

eines ursprünglich harmonischen Zustandes, eines Gleichgewichts im Menschen[1]). Da sich nun alles in der Welt in Bewegung befindet, kommt dieser Zustand den Menschen nicht ganz zum Bewußtsein, denn es finden immer, wenn auch noch so kleine Schwankungen statt, und er gilt in strengem Sinne nur für die Götter[2]). Da sich die Schwankungen manchmal unserer Wahrnehmung entziehen und wir uns nur der stärkeren bewußt werden[3]), so bildet sich im Menschen unwillkürlich die Vorstellung von dem Vorhandensein dieses Zustandes[4]). — Auf Grund solcher Vorstellung erklärt Plato — und der Vertreter der Lustlehre, Protarchus ist damit einverstanden — den Schmerz als eine Störung des harmonischen Zustandes, als eine Auflösung der natürlichen Verbindung zwischen den Teilen des lebenden Wesens, als ein Leerwerden, und die Lust als eine Wiederherstellung des natürlichen Zustandes[5]). Genuß und Vergnügen sind nach dieser Anschauung Kinder der Bedürftigkeit. Alles Streben nach Genuß hat zum Zweck die Aufhebung von Hemmungen, die Füllung der Leere.

Wie man daraus leicht ersieht, steht die Lust nicht in derselben Linie wie der Schmerz, wie es bei den Kyrenaikern der Fall ist, die zwischen Lust und Schmerz nur graduell unterscheiden. Vielmehr stehen Lust und Schmerz hier im gleichen Verhältnis zu einander wie Störung und Wiederherstellung, Leere und Füllung. — Während ferner

---

1) Im Anschluß an Appelt, Plat. Dialog Philebus (1912), S. 144, 45. 46. 48.

2) 42 C. *Εἴρηταί που πολλάκις, ὅτι τῆς φύσεως* u. s. w. bis 43 C: *οὐκοῦν εἰ ταῦτα οὕτω, πάλιν ὁ νῦν δὴ ῥηθεὶς ἄν ἥκοι . . . ., ὃν ἄλυπόν τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν ἔφαμεν εἶναι.* Das *εἴρηταί που πολλάκις* des 42 C . . . . . bezieht sich offenbar auf das in 31 D ff. Gesagte, der *ῥηθεὶς βίος* des 43 C aber auf das in 32 E—33 C Gesagte.

3) 43 B—C.

4) ebd. (s. Stelle in vorl. Anm. 3).

5) 31 D ff. *λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης* u. s. w. . . . 34 E —35 A, 42, C, D.

Lust und Schmerz in dem platonischen Bericht infolge ihrer Zugehörigkeit zur Gattung des Unbegrenzten insbesondere als heftige Bewegungen aufgefaßt werden[1]), definieren die Kyrenaiker nur den Schmerz als heftige Bewegung, die Lust aber als leise. Übrigens schließt die Verbindung der Lust mit der Einsicht bei den Kyrenaikern die Auffassung der Lust als heftige Bewegung völlig aus[2]). Folglich stimmt die kyrenaische Lustauffassung im wesentlichen mit der platonischen überein; denn die letztere verwirft nur die unreinen oder heftigen und gemischten Lustgefühle, nicht aber die reinen, maßvollen und edlen[3]). Beide Ansichten geben — um uns an den Sprachgebrauch und die Vorstellungen Platos zu halten — den Siegespreis dem gemischten Leben, in dem sowohl Lust als auch Einsicht vereinigt sind[4]). Der Unterschied besteht nur darin, daß Plato der Einsicht die zweite[5]), der Lust aber die fünfte Stelle[6]) zuweist, während die Kyrenaiker das umgekehrte Verhältnis behaupten, indem sie die Lust als Primäres und Höchstes[7]), die Einsicht

---

1) 43 C „*μεγάλαι μεταβολαί*"; 52 C: — In der ganzen Erörterung von Beginn des Gesprächs bis 52 C war die Lust ganz dem *ἄπειρον* zugewiesen worden. Erst hier soll ein Teil derselben (die heftigen, maßlosen) dem Unbegrenzten, ein anderer (die ruhigen, maßvollen) dem Begrenzten zugewiesen werden.

2) D. L. II, 91 *τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγενόμενα.* — Vgl. auch das Gesagte über den Ursprung der Lust (S. 52) und über die Grad- und Artunterschiede.

3) Darüber, was unter reiner oder ungemischter oder wahrer Lust verstanden wird, siehe Erörterung Phil. 51 A—53 D.

4) Für Platos Ansichten siehe ebd. 20 B—23 B, wo nachgewiesen wird, daß weder die Lust rein für sich, noch die Einsicht rein für sich das Gute ausmachen kann, und nur eine Verbindung von Einsicht und Lust, ein gemischtes Leben der begrifflichen Forderung des Guten entsprechen kann. Vgl. auch 59 C—64 A.

5) 31 A.

6) 67 A.

7) D. L. II, 87—90 (*οἰκειότερον*).

aber als etwas Sekundäres, als Mittel zur Lust bezeichnen[1]).

Faßt man nun dies alles zusammen, dann bleibt kein Zweifel, daß die angeblichen Übereinstimmungen nur scheinbar sind.

Unsere Behauptung wird noch mehr bestätigt werden, wenn wir die Fragen nach der Auffassung der Lust als Werden und nach dem Unterschied dreier Zustände in uns näher untersuchen. Wir müssen darauf um so mehr eingehen, als zwischen den Gelehrten ein Streit besteht, wem diese Ansichten angehören, ob, wie Köstlin[2]) meint, einem Gegner oder, wie Zeller behauptet[3]), einem Anhänger der Lustlehre. Eine Antwort kann erst dann gegeben werden, wenn wir uns über die Tendenz des Dialogs und über die Rolle, die Protarchus hier spielt, klar werden. Die Tendenz des Dialogs ist, eine eindringende und umfassende wissenschschaftliche Untersuchung über das Wesen der Lust, eine physiologische und psychologische Erklärung derselben zu geben[4]). Daher haben wir hier einen wirklichen akademischen Unterricht in Gesprächsform vor uns[5]). In dem Dialog findet sich keine wesentliche Polemik zwischen den auftretenden Personen, sondern nur das Streben, durch gemeinsame Arbeit die Wahrheit herauszufinden. Plato hat meisterhaft dafür gesorgt. Nachdem er das Thema oder den Streitpunkt — ob Lust oder Einsicht das Gute sei (11 B—C) — sorgfältig formuliert hat, läßt er, um jede Störung der Diskussion zu vermeiden, den Vertreter der Lust, Philebus, sich freiwillig von der Erörterung zurückziehen. Philebus wird als ermattet dargestellt; daher übergibt er seine Rolle[6])

1) Vgl. oben S. 97, Anm. 2.

2) Geschichte der Ethik I, 316 f.

3) Archiv für Geschichte der Philos. I, 172 ff. Philos. d. Gr. II⁴α, 352, 1.

4) Vgl. Appelt, Platons Dialog Philebus. Einleitung S. 5 f.

5) Räder, Platons philosophische Entwickelung, S. 355.

6) 11 C.

dem Protarchus mit der Bemerkung: „mir scheint unter allen Umständen die Lust den Preis zu verdienen und dabei werde ich auch bleiben. Du aber, Protarchus, mußt selbst deine Entscheidung treffen“ (12 A).

Gleich im Anfang bemerkt Sokrates ausdrücklich, daß der Zweck der Untersuchung der sei, unter allen Umständen die Wahrheit festzustellen[1]). Protarchus erklärt sich damit einverstanden[2]) und beweist das auch im ganzen Verlauf des Gesprächs. Er streitet fast garnichts oder jedenfalls sehr wenig; er erklärt sich stets mit der Ansicht Sokrates' einverstanden, und wo er ihm widerspricht, geschieht dies nur, um dem Gespräch eine Anregung zu geben. Daraus ergibt sich von selbst, daß Protarchus eigentlich kein Anhänger der Lust, sondern eine neutrale Person ist, oder besser gesagt, ein aus dialog-technischen Gründen erforderter Mitredner. Er sucht hauptsächlich Belehrung bei Sokrates (19 E—20 A). Daher erklärt er sich nicht nur immer mit dessen Ansichten einverstanden, sondern macht sich manchmal lustig über den Standpunkt, den er eigentlich verteidigen sollte, sodaß Philebus ihm einmal ärgerlich zuruft: „Hast Du, Protarchus, nicht übernommen, für mich zu sprechen?“ (28 A).

Aus alledem geht klar hervor: Erstens dürfen wir daraus, daß eine Lehre Protarchus in den Mund gelegt wird, nicht unbedingt schließen, daß sie den Freunden der Lust gehört; und zweitens sind die im Verlaufe des Gespräches vorkommenden Sätze, abgesehen von dem zu Anfang des Dialogs aufgestellten Satz über die Lust[3]), im wesentlichen vom Standpunkte der platonischen Voraussetzungen aus formuliert. Plato behandelt nämlich das

1) 11 C. *δεῖ γὰρ περὶ αὐτῶν τρόπῳ παντὶ τἀληθές πῃ περανδῆναι.*

2) Ebd. *Δεῖ γὰρ οὖν.* — Vgl. auch ebd. — „Aber wir wollen nun alsbald gleichviel ob im Einverständnis mit Philebus, oder wie er sonst darüber denken mag, das weitere, was sich daran knüpft, zum Austrag zu bringen suchen“. Vgl. 12 B.

3) 11 B.

Problem auf Grund seiner eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen und will von da aus das Wesen der Lust untersuchen und aus diesen Untersuchungen die Konsequenzen über die Lust ziehen, ohne sich darum zu kümmern, ob die Anhänger der Lustlehre diese Problemstellung und Formulierung teilen oder nicht.

Nach dieser Vorbemerkung kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück und fragen zunächst: Wem gehört die Ansicht an, die drei Zustände in uns unterscheidet? Ohne Zweifel nicht dem Vertreter der Lustlehre, Protarchus, folglich auch nicht den hinter ihm stehenden *Κομψόι*, wie Zeller meint, sondern Plato selbst. — Protarchus oder die Herakliteer kennen nur zwei Zustände in uns, Werden und Vergehen, Lust und Schmerz, von einem dritten Zustand, bei dem Lust noch Schmerz eintritt, weiß Protarchus nach dem platonischen Bericht selbst garnichts. Als Sokrates die Frage stellte, was wohl geschehen möge, wenn unser Körper nach keiner von beiden Seiten hin bewegt würde, folglich wir weder Lust noch Schmerz empfänden, antwortete Protarchus ganz erstaunt: „Wann dürfte dies wohl geschehen, Sokrates?“ (42 D)[1]. Sokrates bemerkt: „Diese Deine jetzige Frage, mein Protarchus, gehört nicht zur Sache“, und zwingt dann ihn, eine Antwort auf die Frage zu geben[2]. Protarchus antwortet, daß, wenn ein solcher Fall einträte, bei dem der Körper nach keiner von beiden Seiten hin bewegt würde, weder Lust noch Schmerz entstehen würde und wir uns in einem neutralen Zustand befänden. „Trefflich ge-

1) *Πότε δὲ τοῦτο ἂν γένοιτο, ὦ Σώκρατες! Σω. — Οὐδὲν πρὸς λόγον ἐστίν, ὦ Πρώταρχε, ὃ σὺ νῦν ἤρου τὸ ἐρώτημα.*

2) Dieselbe Frage: was geschehen wird oder in was für einem Zustand sich ein lebendes Wesen befindet, wenn weder Auflösung unseres Körpers noch Wiederherstellung desselben eintritt, wurde schon 35 E berührt, wo Sokrates, um jedes Mißverständnis oder jede dumme Frage des Protarchus zu vermeiden, selbst die Antwort übernahm. Hier wurde festgestellt, daß neben Lust und Unlust noch ein dritter Zustand angenommen werden müsse.

sagt", antwortet Sokrates; „indes, ich glaube aber, du bist eigentlich der Meinung, daß immer etwas Derartiges in uns vorgehen muß, wie die Weisen sagen; denn immer fließt alles auf und ab"; Sokrates korrigiert diese Ansicht und zeigt durch ein empirisches Beispiel, daß wir nur die stärkeren Veränderungen in uns wahrnehmen und also immer mit einem neutralen Zustand rechnen müssen, bei dem weder Lust noch Schmerz eintritt[1]).

Aus dem Gespräch geht deutlich hervor, daß die Unterscheidung von drei Zuständen und besonders der dritte von ihnen Platoselbst zugehört. Übrigens ist dieser Zustand nichts anderes als die früher gerühmte Lebensart, der Zustand eines ursprünglichen Gleichgewichts oder einer Harmonie der Gefühle, wie unsere Stelle deutlich zeigt: *Οὐκοῦν εἰ ταῦτα οὕτω, πάλιν ὁ νῦν δὴ ῥηθεὶς βίος*[2]) *ἂν ἥκοι* (43 C).

Von demselben Zustand hat Plato früher oftmals gesprochen. In 21 E, 32 E—33 A. B. hat er ihn als den der Gefühllosigkeit, wie hier, bezeichnet oder als ein der Vernunft eigentümliches Leben, das von allen Lebensweisen die göttlichste sei: *πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος.* Von diesem spricht er auch 55 A: *τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἧν δυνατὸν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα.*

Es bleibt somit kein Zweifel, daß in allen erwähnten Stellen die Ansicht Platos selbst ausgedrückt wird. Auf diesen dritten Zustand hat Plato ein großes Gewicht gelegt[3]), und von hier aus entscheidet er über die Lust[4]), führt so z. B. den Nachweis von der rein geistigen Natur

1) 42 E—43 C.

2) Vgl. oben S. 96, 2.

3) 32 E: *σφόδρα δὲ προσέχων τὸν νοῦν εἰπέ.*

4) 33 A: *Ἄγε δὴ τοίνυν, ταύτης [τρίτης διαθέσεως παρά τε τὴν τοῦ χαίροντος καὶ παρὰ τὴν τοῦ λυπουμένου] προθυμοῦ μεμνῆσθαι. Πρὸς γὰρ τὴν τῆς ἡδονῆς κρίσιν οὐ σμικρόν . . .*

auch der sinnlichen Lust (34 C—35 C)[1]) und widerlegt die Ansicht derer, die das Freisein von Schmerz für Lust erklären (44 D—51 A), wie auch die Ansicht der anderen, die die Lust nur als Werden, nicht als Sein betrachten. (54 D—55 A).

Nun zur zweiten Frage: Wer sind die κομψοί, die sich an Heraklits Dogma, daß sich alles aufwärts und abwärts bewege, anschließen und lehren, daß die Lust nur ein Werden, aber kein Sein sei? Sind es Freunde oder Gegner der Lustlehre? Es ist klar, daß sie zu den Gegnern gehören, wie Köstlin mit Recht bemerkt hat. Denn wer einerseits die Lust als Werden auffaßt, unter Werden aber eine Wiederherstellung des natürlichen Zustandes versteht — wie Stillung des Hungers, Durstes usw. — anderseits aber diese Lust als das Erstrebenswerteste und Höchste betrachtet, der behauptet damit nichts anderes, als daß er nichts von einem Leben ohne Hunger, Durst und Leiden wissen will; denn dann fehlte ihm ja die notwendige Voraussetzung der Lust; er wünscht den Schmerz und trachtet nach dem Leiden, um dann bei der Wiederherstellung des natürlichen Zustandes Freude zu genießen. Eine solche Ansicht einem Anhänger des Hedonismus zuzuschreiben, der Lust und fröhliches Leben als den natürlichen und erstrebenswertesten Zustand betrachtet[2]), ist widersinnig. Plato selbst läßt uns keinen Zweifel darüber, daß die κομψοὶ Gegner der Lust waren. Ihre Ansichten waren ihm so willkommen, daß er sich zweimal bei ihnen bedankt[3]). Welches sind nun diese κομψοί, die ihm nicht unsympathisch waren? Einige Gelehrte denken an die

1) Es wurde hier gezeigt, daß der Ursprung der Lust in der Erinnerung an einen ursprünglichen inneren Gleichgewichtszustand zu suchen ist, dessen Störung zu Schmerz, dessen Wiederherstellung aber zu Lust wird.

2) Vgl. 11 B.

3) 53 C: *Κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν.* — Ähnlich 54 D.

Megariker[1]). Wahrscheinlicher ist es aber, daß Plato keine bestimmten Vertreter dieser Theorie vor Augen hatte. Die Auffassung, daß die Lust ein Werden ist, stimmt mit den in den früheren Kapiteln entwickelten eigenen Ansichten Platos selbst überein, nach denen der Schmerz eine Art Auflösung, die Lust aber eine Art Füllung oder Wiederherstellung des natürlichen Zustandes sein soll[2]).

Jedenfalls, wie es sich hier verhalten mag, eins darf immer als sicher gelten: daß die *κομψοὶ* nicht Freunde, sondern Gegner der Lust sind. Ein äußerer Umstand wird uns keinen Zweifel darüber lassen. Aristoteles nämlich zählt in Eth. Nic. VII, 12, 1152, p. 8, — wo (mit deutlicher Erinnerung an Philebus 53 C ff.[3]) von den Ansichten der früheren Philosophen über die Lust gesprochen wird, || diejenigen, die behaupten, daß die Lust eine *γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητὴν* sei, zu den Gegnern der Lust: (8) *τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν· τοῖς δὲ ἔνιαι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλαὶ φαῦλαι· ἔτι δὲ τούτων τρίτοι, εἰ καὶ πᾶσαι ἀγαθόν, ὅμως μὴ ἐνδέχεσθαι εἶναι τὸ ἄριστον ἡδονήν.* — (12): *ὅλως μὲν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητήν, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία, ἔτι ὁ σώφρων* usw. Dann knüpft Aristoteles selbst eine Kritik an diese Ansicht folgendermaßen: (25), *ὅτι δ' οὐ συμβαίνει διὰ ταῦτα μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ τὸ ἄριστον, ἐκ τῶνδε δῆλον.*

Vgl. auch B. 7. 1204 *α* 30: *ὑπὲρ ἡδονῆς ἂν εἴη ἀναγκαῖον εἰπεῖν* usw. *πρῶτον μὲν οὖν εἴπωμεν ἅ τινες λέγοντες οὐκ οἴονται τὴν ἡδονὴν ὡς ἐν ἀγαθοῦ μέρει λαμβάνειν, πρῶτον μὲν γάρ φασιν εἶναι τὴν ἡδονὴν γένεσιν, τὴν δὲ γένεσιν ἀτελές τι, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδέποτε τὴν τοῦ ἀτελοῦς χώραν ἔχειν, δεύτερον, ὅτι* usw.

---

1) Appelt, Platons Dialog Philebos S. 151, 86 (Anm. zur Seite 109).
2) 31. A ff.
3) Zeller, Ph. d. Gr. II⁴a 352, 1.

Werfen wir nun einen Blick zurück, so müssen wir sagen:

Weder sind die κομψοὶ (53 c.) Vertreter der Lust, noch stimmt ihre Auffassung der Lust als Werden oder Bewegung mit der kyr. Auffassung der Lust als einer leisen Bewegung überein. Von einer Übereinstimmung der kyrenaischen Lehre mit der Ansicht der κομψοὶ im Philebus kann daher absolut keine Rede sein.

§ 2. Die kyrenaische Erkenntnistheorie und der platonische Theätet.

Wie Zeller eine Übereinstimmung der kyrenaischen Ethik mit Platos Philebus zu finden meint, so glaubt auch Natorp eine solche der kyrenaischen Erkenntnistheorie bei Sextus[1]) mit der im Theätet vorgetragenen Lehre der κομψότεροι[2]) bewiesen zu haben. Da in Platos Zeit außer Aristipp kein anderer Autor vorhanden ist, auf den der platonische Bericht zutrifft, so müssen wir annehmen, sagt Natorp, daß Aristipp der Urheber der kyrenaischen Erkenntnistheorie ist[3]).

Die gemeinsamen Momente in beiden Berichten sind nach Natorp folgende: Erstens: die Wahrnehmung ist aufgefaßt als Resultat eines Wechselverhältnisses des Wirkenden und Leidenden, des Bewegenden und Bewegten. Zweitens: die πάθη der Wahrnehmung sind unfehlbare

1) Adv. math. VII, 190—199.

2) 156 ff.

3) Zuerst wurde diese Behauptung von Schleiermacher (Platons Werke II, 1, S. 183 (Berlin, 1805) aufgestellt. Begründet aber wurde diese Annahme Schleiermachers in der neueren Zeit hauptsächlich von Dümmler (Antisthenica 1882, S. 56 ff. und Academica 1889, S. 173 ff.) und Natorp (Archiv f. Gesch. d. Phil. III, 356 ff.). Zeller, der zunächst die These Dümmlers lebhaft bestritten hat, (Philos. d. Gr. II, a[4] 350, 2), hat sich neuerdings ihr zugewandt (I[5], 2, S. 1098 f.). Die Natorpsche Annahme hat auch Knospe, Aristipps Erkenntnistheorie im platonischen Theätet (Jahres-Bericht des kgl. Gymnasiums Großstrelitz 1901) verteidigt.

Kriterien; maßgebend aber für einen jeden ist nur seine eigene Wahrnehmung. Drittens: die individuellen Unterschiede der Wahrnehmung hängen ab von der jeweiligen Verfassung wie von dem Wechsel der äußeren Umstände, unter denen das Objekt auf uns einwirkt.

Wie steht es nun mit den Übereinstimmungen? Schon von anderer Seite sind Einwände gegen diese Hypothese gemacht worden[1]). Mit Recht weist vor allen Türk auf eine Schwierigkeit hin, welche weder durch die von den genannten Gelehrten ins Feld geführten noch überhaupt durch irgendwelche Gründe beseitigt werden kann. Dies ist der grundsätzliche Widerspruch zwischen der Denkweise der Kyrenaiker und derjenigen Lehre, in deren Zusammenhang jene Auseinandersetzung im Theätet gehört[2]). Es genügt uns hier, folgende Momente hervorzuheben.

1. Der Wahrnehmungsvorgang ist in beiden Berichten ganz verschieden aufgefaßt Bei Sextus ist er als eine von dem Außendinge her an uns herantretende Bewegung zu denken, sodaß jenes Außending nur wirkend und die wahrnehmende Person nur leidend und die Wirkung empfangend erscheint[3]). Den Sinnen wird also hier keine selbständige, zur Erkenntnis mithelfende Tätigkeit zugeschrieben. Ganz anders verläuft der Wahrnehmungs-

1) Baeumker, Das Problem der Materie in der gr. Phil. 1896, S. 16 ff. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates, II, 842 ff. Türk, Aristipps Erkenntnistheorie, Satura Viadrina, Breslau 1896.

2) Ebenda.

3) Darauf weisen die bei Sextus vorkommenden Ausdrücke, nach denen die auf uns wirkenden Dinge als *τὸ ἔξω προσπῖπτον* (197), *τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους* (192), *τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (194), *τὸ κινοῦν* (193), *τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον* (195), *τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους* (192), der an uns bewirkte Vorgang aber als *πάθος*, *τὸ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος* (194) oder als *λευκαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἔξωθεν προσπίπτοντος* (197), *λευκαντικῶς διατεθῆναι* (192, 197), *κινεῖσθαι* (192), *πάσχειν* (193), *πάθους γενομένου* (197), *λευκαντικῶς πάσχειν* (198), *ὠχραντικῶς πάσχειν* (198), *ὠχραίνεσθαι*, *ἐρυθραίνεσθαι* bezeichnet wird. Vgl. auch Plut. (adv. Col. XXIV): *γλυκαίνεσθαι καὶ πικραίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι ἀπὸ τῶν ἐκτός*. ebd. *ἐναντία πάθη λαμβάνοντας*.

prozeß nach dem Theätet. Hier gibt es zwei Arten von Bewegung, eine wirkende und eine leidende[1]), aus deren Zusammentreffen die Wahrnehmung zu Stande kommt[2]).

Während also hier in der Tat die Wahrnehmung als Resultat eines Wechselverhältnisses des Leidenden und des Wirkenden aufgefaßt wird, ist bei Sextus nichts Derartiges zu finden; von einer andern als leidenden Mitwirkung ist da keine Rede.

2. Während im Theätet genau vier Faktoren bei dem Zustandekommen der Wahrnehmung in Betracht gezogen sind: auf subjektiver Seite wird unterschieden zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmendem, auf objektiver Seite zwischen der Qualität und dem so qualifizierten Objekt[3]), ist bei Sextus von solchen Unterschieden absolut nichts zu finden[4]).

3. Während der platonische Bericht ausdrücklich die Wechselwirkung von Leidendem und Wirkendem auf das herakliteische Dogma vom Fluß aller Dinge zurückführt[5]),

---

1) 156 A: *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη . . . δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν ἔχον.*

2) 153 E: *καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὁτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγεννημένον.*

3) So wird 153 E der Wahrnehmungsinhalt (*χρῶμα*) sowohl vom *προσβάλλον* als vom *προσβαλλόμενον* unterschieden und als etwas zwischen beiden (*μεταξύ*) bezeichnet. Noch ausdrücklicher 156 D—E, wo unterschieden wird *ὄψις — ὀφθαλμὸς ὁρῶν, λευκότης — λευκόν. „Ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμὸς ὁρῶν· τὸ δὲ ξηγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλάσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν.*

4) Natorp erkennt diese Abweichung an (ebd. 359).

5) 152 D E: *ἐκ δὲ δὴ τῆς φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι . . . . . ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.* — Vgl. auch 157 A: *οὐκ*

fehlt bei Sextus jede Beziehung auf die Lehre Heraklits[1]), auf die es hier ja gerade ankommt. Es fehlt nicht nur jeder Anhalt dafür, sondern eine solche dogmatische Lehre widerspricht grundsätzlich der kyrenaischen Theorie: Wer nur unsere Zustände für erkennbar hält, nicht aber ihre Ursachen, der darf nicht eben dies mit bestimmten Behauptungen über jene Ursachen begründen. Diese Schwierigkeit erkennen alle, auch Dümmler und Natorp an. Sie sind aber geneigt, dies für eine Inkonsequenz der Kyrenaiker zu halten, und führen auch Gründe dafür an[2]). Das meiste hat hier Dümmler geleistet[3]), dessen Gründe die folgenden sind: Erstens meint er, daß nach den Kyrenaikern das uns unmittelbar Gegebene das Gefühl der Lust und des Schmerzes sei. Da sie nun Schmerz und Lust als Bewegung auffaßten, so kamen sie zu dem Schluß, daß das einzige unmittelbar durch das Gefühl Gegebene die Bewegung ist. War ihnen nun die Bewegung das einzige Bekannte, dann lag der Analogieschluß sehr nahe, „da das einzige, was wir kennen, Bewegung ist, so wird alles Bewegung, wird Heraklit Recht haben". Ist nun alles in beständiger Bewegung begriffen, dann sind selbstverständlich die Dinge an sich unerkennbar. Zweitens meint Dümmler, die Kyrenaiker anerkannten eine außer uns existierende Bewegung, und führt als Beleg dafür

---

εἶναι παγίως. . . . . ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἀεί τινι ἀεὶ γίγνεσθαι.

1) Natorp ebenda. „Die Voraussetzung einer durchgängigen Veränderlichkeit tritt bei Sextus zwar zurück, aber sie läßt sich mit seiner Darstellung sehr wohl vereinigen und bestätigt sich überdies in der Auffassung der Lust als *κίνησις* oder *γένεσις*". (358). — Über die Auffassung der Lust als *κίνησις* s. unten S. 111. Daß die kyrenaischen Ausdrücke *γλυκαίνεσθαι*, *λευκαίνεσθαι* usw. das Wahrgenommene nicht nur als ausschließlich subjektiv, sondern zugleich als in kontinuierlichem Wechsel und Übergang befindlich bezeichnen sollen, wie Natorp meint (ebd. 358), ist mir ganz unverständlich.

2) Natorp, ebd. 361 f.

3) Dümmler, Academica, S. 175 f.

ein Zitat aus Sextus an, *κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτά [τὰ πάθη], τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον [τὸ ἐκτός], τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας* (adv. math. VII 194). „Alle diese *αἰτίαι* sind ja, sagt Dümmler, nur die Bewegung oder ihre erkenntnistheoretischen Vorbedingungen, sie sind alle real und sind der Grund der *ἀκαταληψία τῶν ἐκτός*, mithin sind nur die materiellen Dinge *ἀκατάληπτα*, nicht die allgemeine Herrschaft der Bewegung. Das ist freilich eine Inkonsequenz, aber sie ist gut bezeugt".

Dümmlers Auffassung gegenüber sei zunäst bemerkt, daß sie auf einem Mißverständnis des Ausdrucks *πάθη* beruht. Unter den *πάθη* verstehen die Kyrenaiker nämlich nicht allein das Gefühl von Lust und Schmerz, sondern noch weiter: die Bewußtseinstatsachen oder Erlebnisse überhaupt: was in uns geschieht und empfunden wird[1]), im Gegensatz zu dem, was diese Erlebnisse verursacht. Zu den *πάθη* rechnen sie z. B. das *γλυκαίνεσθαι*, aber auch das *λευκαίνεσθαι*, *ἐρυθραίνεσθαι*, *ὁρᾶν* usw.[2]) und überhaupt die „permotiones intumas", wie Cicero sich ausdrückt[3]). Daß sie unter den *πάθη* nicht nur Lust und Schmerz verstehen, geht deutlich auch daraus hervor, daß sie einen Mittelzustand anerkannten, den sie als ein *πάθος μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀληδόνος*[4]) oder als einen Zustand, in dem wir *οὔτε ἀλγοῦμεν, οὔτε ἡδόμεθα* bezeichneten[5]). Demnach haben wir unter den *πάθη* die Gesamtheit unseres Trieb-Gefühlslebens, wie auch unserer intellektuellen Funktionen und Vorgänge zu verstehen,

1) Sextus adv. math. VII, 197: *τὸ περὶ ἡμᾶς γενόμενον, τὸ ἐμοὶ φαινόμενον.*

2) Ebd. 191—193.

3) Acad. II, 46, 192. Vgl. ebd. 7, 20.

4) Sextus ebd. 199.

5) Eus. pr. ev. XIV, 18. 764.

wie dies aus unsern Quellen klar hervorgeht. Plutarch spricht von *φαντασίαι* (Anschauungen, Vorstellungen) und *πάθη*[1]). Nach Sextus wieder dienen die *πάθη* als *κριτήρια καὶ τέλη* und wird jenen die Eigenschaft der Evidenz (*ἐνάργεια*), diesen die des Wohl- und Wehseins (*εὐδόκησις*) beigelegt, was deutlich auf das Geistes- und Gefühlsleben hinweist, in denen für uns die Evidenz unserer Vorstellungen bezw. das Gefühl des Wohl- und Wehseins maßgebend ist[2]). Haben nun die *πάθη* diese weitere Bedeutung, so ist die Behauptung nicht berechtigt, daß den Kyrenaikern das einzige Bekannte das Gefühl der Lust und Unlust sei. Definieren sie nun die Lust und Unlust als Bewegung, so dürfen wir daraus nicht schließen, daß sie auch alle die übrigen *πάθη* als Bewegung aufgefaßt und die allgemeine Herrschaft derselben anerkannt haben. Zwar wird das Wirken, welches das *πάθος* verursacht, als eine Bewegung gedacht[3]). Dies ist aber nichts anderes als eine Ausdrucksweise, die die Einwirkung der Dinge auf uns darzustellen bezweckt. Ähnlich verfahren auch die Skeptiker, die gewiß kein Dogma gelten lassen[4]). Aber auch mit der Definition der Lust und Unlust als Bewegung erstrebten sie, wie wir oben gesehen haben, nichts anderes als Epikur zu widerlegen, der die Lust als etwas Negatives, als Schmerzlosigkeit auffaßte. Jene Definition war ihnen ein Bild, nicht ein

---

1) Adv. Col. XXIV: *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν ἑαυτοῖς τιθέντες.* ebd. *ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας.*

2) Adv. math. VII, 199: *πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐναργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες· ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.*

3) Vgl. oben S. 105, 3.

4) Vgl. Sextus Hypoth. 19: *τὰ ἡμᾶς ἄγοντα.* 40: *ὑποπίπτουσαι φαντασίαι.* 45: *τὰ ἐκτὸς ὑποπίπτει.* 51: *ἄλλως κινούμεθα ἐμψυγέντες.* 87: *οὐδὲ ὁμοίως ὑπὸ τῶν αὐτῶν κινούμεθα· τὰ αὐτὰ διαφόρως κινεῖ* usw. Siehe auch oben S. 68 ff.

Dogma, wie sich aus dem Vergleich mit dem Meeresspiegel deutlich ergibt. Übrigens schließt dieses Bild nicht die Ruhe aus, sondern anerkennt sie ausdrücklich und vergleicht sie mit der Windstille oder dem Zustand der Toten oder Schlafenden[1]). Wie nun Dümmler aus der Definition der Lust und Unlust als Bewegung schließt, daß die Kyrenaiker die allgemeine Herrschaft der Bewegung anerkannten, und sie zu Herakliteern macht, so kann man auf Grund der Ruhe, die sie anerkannten, die entgegengesetzte Behauptung aufstellen und sie als Eleaten erklären.

Nicht besser steht es aber auch mit den angeblichen direkten Zeugnissen Dümmlers, nach denen die Kyrenaiker eine außer uns existierende Bewegung anerkennen. Gewiß leugnen dieselben die Existenz der Bewegung so wenig wie wir; damit ist aber noch nicht gesagt, daß sie die allgemeine Herrschaft der Bewegung anerkennen und alles für Bewegung halten. In der oben angeführten Stelle geben die Kyrenaiker als Grund der *ἀκαταληψία* der Dinge neben der Bewegung auch die *τόποι*, die *διαστήματα*, die *μεταβολαὶ* und zahlreiche andere *αἰτίαι* an.

Die Bewegung ist also neben zahlreichen andern *αἰτίαι* nur ein Grund der *ἀκαταληψία*; demnach ist es ganz unberechtigt, aus dieser Stelle die allgemeine Herrschaft der Bewegung ableiten zu wollen. Das wird uns noch deutlicher, wenn wir uns daran erinnern, daß wir hier die Grundzüge der zehn Tropen haben. In den *τόποι* und den *διαστήματα* z. B. haben wir den fünften Tropos; vgl. Sextus, Pyr., Hyp. I, 118: *πέμπτος ἐστὶ λόγος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους* in den *κινήσεις* haben wir vielleicht den achten Tropos bei Diogenes Laertius, der auf die *ταχύτητες* und *βραδύτητες* Rücksicht nimmt[2]), und der dem siebenten Tropos bei Sextus ent-

1) S. oben S. 49.

2) D L IX. 86. Vgl. auch dazu Eus. pr. ev. XIV, 18, 8, wo ein Tropos durch die *κίνησις* beseichnet wird.

spricht[1]). Unter den „zahlreichen anderen *αἰτίαι*“ können sich leicht noch einige der übrigen Tropen verbergen. Die zehn Tropen aber sind sicher nicht metaphysische Behauptungen, sondern aus der Erfahrung entnommene Beweise[2]) und richten sich gerade gegen diejenigen dogmatischen Behauptungen, die über die Natur der Dinge etwas zu wissen meinen, und stellen diesen gegenüber die Unerkennbarkeit der Dinge. Dies ist ja, was die Kyrenaiker immer wieder betonen. Sie verwerfen jede metaphysische Aussage über die Dinge. Will man trotzdem den Kyrenaikern einen metaphysischen Dogmatismus beilegen, wie es die Behauptung von der allgemeinen Herrschaft der Bewegung ist, und folglich ihnen eine Inkonsequenz zuschreiben, so verkennt man die Tendenz der ganzen Theorie.

4. Während die Kyrenaiker aus dem Umstand, daß die Erscheinungsbilder, die wir von den Dingen bekommen, bei verschiedenen Personen verschieden sind, die Folgerung ziehen, daß wir auf die Erkenntnis der Dinge verzichten müssen, ohne dabei auch das Sein der Dinge an sich und ihre Eigenschaften zu leugnen[3]), erklären die *κομψότεροι* wegen des kontinuierlichen Wechsels und der durchgängigen Veränderung sowohl des Wahrnehmenden als auch des wahrgenommenen Dinges die Dinge und ihre Eigenschaften für eine bloße Beziehung der Dinge zu uns[4]),

---

1) P. Hyp. I, 128.

2) Hirzel, Unters. zu Cic. phil. Schr. III, 26. — Sind nun die zehn Tropen empirische Argumente, so begehen die Kyrenaiker keine Inkonsequenz, die Natorp ihnen mit Unrecht vorwirft (ebd. 357, 28 und 361), indem sie auf eine Ätiologie der Wahrnehmungsunterschiede nicht verzichteten. Denn die „zahlreichen Ursachen“ sind gerade empirische Argumente, die dazu dienten, eine metaphysische Behauptung über das Wesen der Dinge zu widerlegen.

3) Sextus ebd. 194: *τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μὲν ἔστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν.*

4) 157 B: *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τό δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον.* — Vgl. dazu auch Na-

für ein Produkt der gegenseitigen Beziehung[1]), sodaß es ohne wahrnehmendes Subjekt kein sinnliches Objekt gibt[2]).

5. Während die κομψότεροι eine dem πάθος der Wahrnehmung entsprechende Qualität im Objekt (welche zwar nicht „ist", sondern immer im Verhältnis auf das πάσχον „wird") annehmen[3])), verbieten die Kyrenaiker des Sextus jeden Schluß von der wahrgenommenen Qualität (πάθος) auf das Objekt (ποιητικόν)[4]). Das Wesentliche und Eigenartige dieser Theorie besteht gerade darin, daß jede Aussage über die Beschaffenheit der unseren Vorstellungen zu Grunde liegenden Dinge geleugnet wird. Sie verbietet schlechthin jeden Schluß aus der Wirkung auf die Ursache, vom πάθος auf das ποιητικόν.

Natorp erkennt diese Differenz beider Berichte und führt zur Erklärung folgendes aus: es könnte die Fassung des platonischen Berichts die ursprünglichste sein, während die Nachfolger Aristipps eine bequeme Formulierung vorzogen, oder es könnten von Aristipp zwei etwa verschie-

---

torp, ebd. S. 360 f. „alles Sein" fällt weg, es gibt kein dies und das, kein irgend Bestimmtes mehr, nur beständigen Wechsel; dies Wahrgenommene gilt durchaus nur dem so Wahrnehmenden, ist schlechterdings an ihn gebunden, nicht „an sich".

1) 156 B: ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα (d. h. der zwei Arten von κινήσεις) γίγνονται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δὲ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.

2) 157 A: οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι συνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι. — 182 B: ἓν μηδὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, μηδ' αὖ τὸ ποιοῦν ἢ πάσχον, ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτίκτοντα τὰ μὲν ποιὰ ἅττα γίγνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα.

3) 156 E: τὸ δὲ ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλάσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης ἀλλὰ λευκόν.

4) Sextus 194: τὸ γὰρ περὶ ἡμᾶς συμβαῖνον πάθος ἑαυτοῦ πλέον οὐδὲν ἡμῖν ἐνδείκνυται. ebd. 192: ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ, οὐχ οἷον ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι. . . .

dene Fassungen existieren, allenfalls auch Plato sich dem Gedanken Aristipps auf seine Weise subtiler zurecht gemacht haben[1]). Alles dies aber, was Natorp hier vorträgt, vermag nicht die Differenz, die zwischen beiden Berichten besteht, aus der Welt zu schaffen. Gerade das Bedürfnis nach einer solchen künstlichen Erklärung, wie es diese ist, beweist, daß keine Übereinstimmung zwischen den beiden Berichten besteht.

6. Da die *κομψότεροι* eine dem *πάθος* der Wahrnehmung entsprechende Qualität im Objekt annehmen, so glauben sie in den Wahrnehmungen der Sinne die völlige Wahrheit von den Dingen zu besitzen[2]). Jede Wahrnehmung als solche ist wahr. Die Wahrnehmungen der Kranken, Wahnsinnigen und Träumenden sind ebensogut irrtumsfrei und berechtigt wie die der Gesunden; denn im Zustande der Krankheit ist der Wahrnehmende ein anderer als im Zustande der Gesundheit und des Wachens; folglich ist die eine Wahrnehmung so gut wahr wie die andere[3]). Ganz anders denken darüber die Kyrenaiker. Sie schließen aus der Verschiedenheit der Wahrnehmungen, daß sie nicht alle wahr sein können und daß die Sinne sich bisweilen irren[4]). Folglich legen sie auf die Aussagen der Sinne über die Dinge kein Gewicht und machen zu deren Richter den Verstand oder die Vernunft[5]). Daher erklären sie die Wahrnehmungen der krankhaften Menschen als Illusion und Halluzination oder als Abnormität: *καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται·*

1) Ebd. 360 f.

2) 151 E: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*; 158 A: *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ, ᾧ φαίνεται.*

3) Vgl. 157 E — 160 A.

4) Diog. Laert. II, 93.

5) Plutarch Quest. con. 5, 1: *καὶ τεκμήριόν ἐστι μέγα τοῖς Κυρηναϊκοῖς πρὸς ὑμᾶς τοῦ μὴ περὶ τὴν ὄψιν εἶναι μηδὲ περὶ τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ περὶ τὴν διάνοιαν ἡμῶν τὸ ἡδόμενον ἐπὶ τοῖς ἀκούσμασι καὶ θεάμασι.* Vgl. auch non posse suav. vivi epic. 4, 5. — Diogenes Laertius II, 89/90 (s. oben S. 52).

ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθραίνεται ... ὁ δὲ μεμηνὼς δισσὰς ὁρᾷ τὰς Θήβας καὶ δισσὸν φαντάζεται τὸν ἥλιον. Ἐπὶ πάντων δὲ τούτων τὸ μὲν ὅτι τό δέ τι πάσχουσιν, οἷον ὠχραίνονται ἢ ἐρυθραίνονται ... ἀληθές, τὸ δὲ ὅτι ὠχρὸν ἐστὶ τὸ κινοῦν αὐτοὺς ἢ ἐνευρεθὲς ἢ διπλοῦν ψεῦδος εἶναι νενόμισται (Sext. ebd. 192).

7. Im allgemeinen wird man beim Vergleich beider Berichte finden, daß der Theätet eine tiefere philosophische Grundlage enthält, auf der eine großartige, streng physikalische Wahrnehmungstheorie aufgebaut wird: die κομψότεροι haben den angeblichen Relativismus des Protagoras [1]) zu einer bemerkenswerten Psychologie des sinnlichen Gefühls fortgeführt. Bei Sextus dagegen ist nichts derartiges zu spüren; hier haben wir nur die These: τὰ πάθη καταληπτά, welche durchaus durch empirische Argumente bewiesen wird. Diesen Unterschied beider Berichte erkennt Natorp völlig an, meint aber, daß bei den Nachfolgern Aristipps das theoretische Interesse noch mehr als bei diesem, dem begabten Sohne einer besseren Zeit und sokratischen Schüler, gegen das praktische zurücktrat und daher die theoretische Grundlage des Systems möglichst beschnitten und auf das Unerläßlichste beschränkt wurde [2]). Es mag sein, daß diese Vermutung wie die andere, die wir oben erwähnt haben, eine größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, immerhin bleibt sie eine Vermutung, gegen die man seinerseits wieder andere Vermutungen ausspielen könnte. Das aber war unsere Aufgabe nicht, sondern wir wollten das Gegebene untersuchen und die vorhandenen Übereinstimmungen oder Abweichungen feststellen.

Mehr Recht hat Natorp, indem er die Lehre von der Relativität unserer Wahrnehmungen und die von dem Kriterium der Wahrheit bei beiden Berichten gleich findet. Hier ist die Übereinstimmung nicht zu verkennen. Aber

1) Über den angeblichen Subjektivismus des Protagoras s. H. Maier, Sokrates S. 207 ff.

2) Ebd. 355. Sextus, ebd. 192.

diese haben die Kyrenaiker auch mit den Pyrrhoneern gemeinsam, mit denen sie sich auch sonst in vielen Punkten berühren. Deswegen sehe ich keinen Grund, den kyrenaischen Relativismus mit dem im Theätet bekämpften zu identifizieren. Die Kyrenaiker konnten ihn sowohl aus der angeblichen protagoräisch-herakliteischen Lehre des Theätet als auch von Demokrit entlehnen, der die Wahrnehmung von der ἕξις und διάθεσις des Wahrnehmenden abhängen ließ [1]). Diese zweite Möglichkeit ist um so wahrscheinlicher, als die Kyrenaiker auch sonst vieles aus Demokrit entlehnt haben, wie schon Natorp selbst hervorgehoben hat [2]).

Nach alledem halten wir unsere These für hinreichend erwiesen. Von einer Übereinstimmung zwischen unsern Berichten von der kyrenaischen Lehre und den platonischen Dialogen kann im Ernst keine Rede sein; folglich ist der daraus gezogene Schluß, daß Aristipp der Begründer des kyrenaischen Systems sei, nicht zu rechtfertigen. Bleibt es nun bei dem Resultat, das wir aus der Überlieferung gewonnen haben, so haben wir Aristipp nur als einen Anreger zu betrachten, der die Keime gelegt hat, aus denen das kyrenaische System hervorwuchs. Darauf weisen außer Eusebius [3]) auch andere von unsern Gewährsmännern hin [4]). Welches diese Keime waren, werden wir im nächstfolgenden Kapitel sehen, wo wir eine kurze Darstellung der wichtigsten Lehrmeinungen Aristipps zu entwerfen versuchen wollen.

1) Theophrast de sensu 60 f. Vgl. auch Natorp ebd. 357, 23.

2) Ethica des Demokritos S. 145 f. — Archiv 518—521 (besonders Anm. 12).

2) pr. ev. XIV, 18: *ὁ τὴν καλουμένην Κυρηναϊκὴν συστησάμενος αἵρεσιν ... ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο.*

4) Strabo XVII, 3, 22: *τὴν Κυρηναϊκὴν κατεβάλλετο φιλοσοφίαν.* Ath. XII, 544: *ἥ γε Κυρηναϊκὴ καλουμένη ἀπ' Ἀριστίππου ... τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα.*

Kapitel IV.

Aristipps Lustlehre.

§ 1. Gegensatz zwischen Aristipp und Antisthenes.

Da wir außer einer praktisch-skeptischen Tendenz, über die wir übrigens nichts Genaueres wissen, keine andern Spuren gefunden haben, die auf eine aristippische Erkenntnistheorie hinweisen, so wollen wir uns hier auf die hedonistische Anschauung Aristipps beschränken, in der ja auch eigentlich seine Bedeutung liegt. Gerade über diesen Punkt, die Auffassung des Hedonismus Aristipps, besteht von Alters her eine Kontroverse[1]). Aus einigen Indizien läßt sich vermuten, daß dieser Streit schon zu Lebzeiten Aristipps entstanden ist. Darauf weist wohl seine bekannte Aussage hin: *ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι· ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι τῶν ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι*[2]). Dieser Satz konnte in so bestimmter Form nur gegen einen Gegner gerichtet sein, der von Lust absolut nichts wissen wollte, also ein Feind jeder Lust war. Wer dieser ist, läßt sich unschwer erraten. Antisthenes, der Mitschüler Aristipps, soll gesagt haben: *μανείην ἢ ἡσθείην*[3]) oder *τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι*[4]).

1) Vgl. oben S. 33—49.
2) D. L. II, 75.
3) D. L. VI, 4.
4) Ebd. IX, 101.

Daß nun ein Kampf darüber zwischen Aristipp und Antisthenes sich entsponnen habe und heftige Streitschriften gewechselt wurden, würde allein schon aus dem apokryphen Briefwechsel folgen, der zu einer Zeit entstanden ist, als die Schriften der Sokratiker dem Verfasser noch bekannt waren. Es wäre daher nicht ganz verfehlt, wenn wir annehmen wollen, daß diesen Briefen die Schriften der Sokratiker zu Grunde liegen, und daß das in ihnen fingierte Verhältnis einen historischen Hintergrund hat[1]). Übrigens bestätigt diesen Streit direkt auch das oben erwähnte Gespräch des Xenophon und teilweise auch der Philebus des Plato, die beide durch den Streit um die Lust erst veranlaßt wurden[2]).

Trifft diese Annahme zu, so haben wir als die ersten Gegner Aristipps den Antisthenes und die Kyniker zu betrachten. Sie haben Aristipp während seiner Lebenszeit, aber auch nach seinem Tode heftig angegriffen. Sie haben ihn sehr ungünstig beurteilt und von seiner Lehre und Person eine Karikatur herausgebildet, sodaß die Nachwelt größtenteils verlernt hat, Aristipp als Sokratiker und anständigen Menschen zu betrachten. Da alle die ungünstigen Urteile der Späteren hauptsächlich auf kynische Vorlagen zurückgehen[3]), wollen wir hier zunächst den Streitpunkt zwischen Aristipp und Antisthenes näher untersuchen. Nur so werden wir imstande sein, sowohl die Ansichten Aristipps als auch die Urteile der Kyrenaiker darüber richtig zu würdigen; nur so wird uns auch die Kontroverse

---

1) Vgl. Dümmler, Akadem. 169 und I, 441. Joël, der echte und xenoph. Sokrates, II, 1 S. 50.

2) S. oben S. 43: Zwar ist Veranlassung und Gegenstand des platonischen Philebus, wie wir oben gesehen haben (S. 60), hauptsächlich die Lustlehre des Eudoxus; dies aber schließt durchaus nicht aus, daß Plato auch auf den aristippisch-antisthenischen Luststreit Rücksicht nimmt. Er will hier eine wissenschaftliche Abhandlung über die Lust geben und mit allen hedonistischen Theorien abrechnen; daher spricht er von den Lustfreunden überhaupt (vgl. πολλοὶ Phil. 67 B).

3) Siehe unten S. 125, 5.

verständlich und erklärlich, die im Altertum über Aristipp herrschte.

§ 2. Kynische Lebensanschauung[1]).

Das Ziel des Menschen ist, glücklich zu werden: so lehrte Antisthenes in Übereinstimmung mit Aristipp. Wie aber gelangt man zur Glückseligkeit und worin besteht sie? Nur die Tugend ist ein Gut, antwortet Antisthenes, nur in ihr besteht die Glückseligkeit, die deshalb an keine weitere Bedingung geknüpft ist[2]). Er war der Überzeugung und wollte auch die andern überzeugen, daß das Glück nicht in den landläufigen Gütern, wie die gewöhnliche Anschauung glaubte, zu finden sei; denn diese Güter sind allem Wechsel des Schicksals unterworfen, ihr Besitz ist schwierig und unsicher. Soll nun die Tugend sicher sein und den Menschen unter allen Umständen glücklich machen, so muß sie die Lebensweise sein, die den Menschen vom Weltlauf und vom Schicksal unabhängig macht. Nun ist aber jedes Bedürfnis und jedes Begehren nach den äußeren Gütern ein Band, das den Menschen vom Weltlauf und vom Schicksal abhängig macht: jedes Begehren macht ihn zum Sklaven der äußeren Welt. Ebendarum ist für Antisthenes die Lust, in der er das selbstverständliche Ziel alles Begehrens sieht, ein Übel; ebendarum sagt er *μανείην ἢ ἡσθείην*[3]); denn sie macht uns und unser Glück von fremden Mächten abhängig, über die unser Wille keine Gewalt ausüben kann; und je mehr unser Herz an den äußeren Gütern hängt, je mehr es nach ihnen ein Verlangen hat, desto mehr gewinnen sie eine Macht über uns, desto mehr machen wir uns von ihnen abhängig und stören dadurch unser Glück. Nun ist es nötig, diese Macht mög-

1) Im Anschluß an H. Maier, Sokrates S. 323 f.

2) D. L. VI, 11: *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.* Ebd.: *αὐτάρκη τε εἶναι τὸν σοφόν.*

3) D. L. VI, 3.

lichst zu brechen und uns frei von ihr zu halten. Wie ist das möglich? Über die Außenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über unsere Begierde. Aufgabe des Einsichtigen ist daher, seine Begierde auf das absolut Unentbehrliche zu beschränken, alles Übrige zu unterdrücken, auszurotten: Tugend ist Bedürfnislosigkeit [1]), und Bedürfnislosigkeit soll das Ziel des Weisen sein. Antisthenes wird damit zum Asketen. Er macht sich Mühe, Arbeit, Abhärtung gegen Entbehrungen und Beschwerden zum Grundsatz und das mühevolle Leben des Herakles zum Vorbild. Er hat damit zwar das ganze Glück des Menschen in sein Inneres, in den Herrschaftsbereich seines Willens verlegt, gleichzeitig aber jede rege Anteilnahme an der Außenwelt unmöglich gemacht. Was die Erde dem Menschen bietet an Freude, an heiterem Lebensgenuß, gesellschaftlichem Ansehen, Vaterland, Schönheit, Liebe, Familie, Wissenschaft, Kultur — „das alles sind ihm im besten Falle gleichgiltige Dinge, die aber darum verderblich werden, weil der Mensch sein Herz an sie verliert und hierdurch gehindert wird, dem Einen, was nottut und sein Glück macht, nachzujagen, der Einsicht, die die wahre Freiheit in sich schließt“ [2]). Kurz gesagt: Das Glück liegt für ihn nur in der „Tugend“, in der auf der sittlichen Einsicht beruhenden Stärke und Unabhängigkeit des Willens und Gemüts. Die Lust, die das Lebenselement des Begehrens ist, ist für den Menschen verhängnisvoll, weil das Verlangen nach ihr erstens von seinen Trieben, dann von Dingen und Gewalten, die außerhalb seiner Machtsphäre liegen, abhängig machen. Darum will er das Begehren, das für ihn mit dem Lustbegehren zusammenfällt, unterdrücken, vernichten.

1) Xenoph. Symp. 4, 34 p.
2) H. Maier. Sokrates S. 324.

§ 3. Aristippische Lebensanschauung[1]) und ihre Beurteilung durch die Kyniker.

Im Kampf gegen diese Lebensanschauung ist die des Aristipp entwickelt; und sie wird uns nur aus diesem Kampfe begreiflich.

Auch er betrachtet als höchstes Ziel des Menschen die Glückseligkeit, auch er teilt die Ansicht des Antisthenes, daß das Begehren nach den äußeren Gütern den Menschen zum Sklaven fremder Mächte mache und daß dieses Begehren zuletzt ein Lustbegehren sei. Aber er ist nicht der Meinung, daß dieses Begehren zu unterdrücken und jedes Teilnehmen an den Gütern des Lebens zu verurteilen sei. Dieses Lustbegehren, meint er, wie es aus dem natürlichen Triebleben hervorgeht, ist ein notwendiger Bestandteil unserer Natur: unsere Seele strebt von Natur aus nach Lust[2]); folglich wäre jede Unterdrückung des Lustbegehrens eine Vernichtung unserer Natur. Es bleibt also nichts übrig, als die Herrschaft über unsere Triebe und Güter zu gewinnen. Und diese Herrschaft gewinnt nicht derjenige, der das Begehren unterdrücken und die Triebe ausrotten will und sich der Lüste enthält, sondern der, der sich ihrer bedient, aber von ihnen nicht fortgerissen wird: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν μὴ παρεκφερόμενος δέ, ὥσπερ καὶ νηὸς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ' ὁ μετάγων ὅ ποι βούλεται*[3]). Die kynische Freiheit, die einen rein asketischen Charakter trägt, ist also weit entfernt von Aristipps Glücksideal. Die Güter der Welt läßt er nicht nur als Güter, sondern als sittliche Güter gelten. Aber ihr Wert hängt davon ab, ob sie dem sittlichen Zwecke untergeordnet bleiben, ob man von ihnen

---

1) Die folgenden Ausführungen schließen sich der Hauptsache nach eng an H. Maiers „Sokrates« an, S. 325 ff.

2) Epiphanius, s. Stelle oben S. 37 f.: *„τέλος ἔφη τῆς ψυχῆς τὴν ἡδονήν.*

3) Stob. Flor. 17, 18.

sagen kann: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι*[1]); ob man sein Glück nicht von ihrem Besitz oder Verlust abhängig macht: *καὶ γὰρ οἱ πολλοὶ τὰ χρηστὰ καὶ πότιμα τῶν ἰδίων ὑπερβαίνοντες ἐπὶ τὰ μοχθηρὰ καὶ δυσχερῆ τρέχουσιν. ὁ δὲ Ἀρίστιππος οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ἀγαθὸς ὥσπερ ἐπὶ ζυγοῦ πρὸς τὰ βελτίονα τῶν ὑποκειμένων ἐξαναφέρων καὶ ἀνακουφίζων αὑτὸν· χωρίον γοῦν ἀπολέσας καλὸν ἠρώτησεν ἕνα τῶν πάνυ προσποιουμένων συναχθέσθαι καὶ συναγανακτῶν: οὐχὶ σοὶ μὲν χωρίδιον ἕν ἐστιν, ἐμοὶ δὲ τρεῖς ἀγροὶ καταλείπονται; ουνομολογήσαντος δ' ἐκείνου, τί οὖν, εἶπεν, οὐ σοὶ μᾶλλον ἡμεῖς συναχθόμεθα; μανικὸν γὰρ ἔστι τοῖς ἀπολλυμένοις ἀνιᾶσθαι μὴ χαίρειν δὲ τοῖς σωζομένοις, ἀλλ' ὥσπερ τὰ μικρὰ παιδάρια ἀπὸ πολλῶν παιγνίων ἂν ἕν τις ἀφέληταί τι, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα προσρίψαντα κλαίει καὶ βοᾷ ...*[2]). Das *ἔχω, οὐκ ἔχομαι* ist also der Schlüssel zu seiner ganzen Lebensauffassung. In diesem Ausspruche ist die wesentliche Maxime der aristippischen Ethik enthalten.

Mit diesem Grundsatze stimmt alles, was wir sonst von seiner Lebensweise wissen, völlig überein.

Er verachtete den Reichtum natürlich garnicht; er sagte vielmehr „beim Reichtum verhält es sich nicht wie bei übergroßen Schuhen"; diese kann man nicht brauchen, reichen Besitz aber allzeit[3]). Trotzdem legte er ihm aber keinen selbständigen Wert bei, und deshalb kann er ihn missen; er wirft ihn von sich[4]); er weiß, wenn es nötig ist, sich von ihm zu trennen[5]). Ja, er kennt keinen wertvolleren Besitz als die Genügsamkeit[6]), keine schlimmere

---

1) D. L. II, 75.

2) Plut., de tranquillitate S. 496 C.

3) Stob. Frol. 94, 32: *οὐχ ὥσπερ ὑπόδημα τὸ μεῖζον δύσχρηστον, οὕτω καὶ ἡ πλείων κτῆσις, τοῦ μὲν γὰρ ἐν τῇ χρήσει τὸ πετιττὸν ἐμποδίζει· τῇ δὲ καὶ ὅλῃ χρῆσθαι κατὰ καιρὸν ἔξεστι καὶ μέρει.*

4) D. L. II, 77: Die Geschichte mit dem Knecht.

5) Ebd. Die Räubergeschichte.

6) Flor. Ioan. Damask. II, 13, 138: *Ἀρίστιππος παρεκελεύετο τοῖς νέοις τοιαῦτα ἐφόδια κτᾶσθαι, ἅτινα αὐτοῖς καὶ ναναγήσασι συνεκκολυμβήσει.*

Krankheit als die Habsucht[1]). Als das Bewundernswerteste erklärt er es, wenn ein bescheidener und genügsamer Mensch zwischen vielen Schlechten lebend nicht verdorben wird[2]). Er meidet auch nicht die fröhlichen Gelage; im Gegenteil, er nimmt gern an ihnen teil[3]). Er liebt die Freunde der Tafel, er verwendet kostbare Kleider und Salben[4]), er schwelgt bei Hetären[5]), kurz er genießt alles, was die Erde ihren Kindern an Freuden bietet. Er versteht aber bei allen diesen Dingen immer Herr zu bleiben: Er beteiligt sich an allem, weil er meint: *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι*[6]), weil er einen Kampf für die Rechte der menschlichen Natur führt. Sonst aber ist er mit seinen Prachtgewändern nicht minder nüchtern und enthaltsam als der Kyniker Diogenes mit seinem Bettelkleid[7]); sonst ist er nicht minder fähig, Armut und Beschwerde zu ertragen, wenn es nottut[8]). Er besitzt die Geistesfreiheit, sich mit allem, was sich ihm bietet, zu begnügen und in jeder Lage sich glücklich zu fühlen[9]). Er will alles, was ihm zu Gebote steht, genießen, ohne dabei seine Freiheit zu verlieren. Wie

---

1) D. L. II, 72: *τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλέονος εἶναι.*

2) Stob. Flor. 37, 25.

3) Vgl. Anekdoten darüber bei Zeller, S. 362 f.

4) Ebd. 362. 5) Ebd. 362, 4. 6) D. L. II, 75.

7) Max. Tyrio, Dissert. VII, 125: *ὁ Ἀριστιππος ἐκεῖνος πορφυρίδι ἀμπεχόμενος οὐχ ἧττον τοῦ Διογένους ἐσωφρόνει. ὥσπερ γὰρ εἴτις δύναμιν σώματος παρεσκευάσαιτο οὐδὲν ὑπὸ πυρὸς λυμαινομένην, ἐθάρρει, ἄν οἶμαι, καὶ τῇ Αἴτνῃ αὐτοῦ παραδοὺς τὸ σῶμα· οὕτω καὶ ὅστις πρὸς ἡδονὴν παρασκεύασται καλῶς, οὐδὲ ἐν αὐταῖς ἂν θάλπηται, οὐδὲ ἐμπίπραται, οὐδὲ ἐκτήκεται.* Plut. de Alex. M. 8: *Ἀριστιππον θαυμάζουσι τὸν Σωκρατικόν, ὅτι καὶ τρίβωνι λιτῷ καὶ Μιλησίᾳ χλανίδι χρώμενος δι' ἀμφοῖν ἐτήρει τὸ εὔσχημον.*

8) Plut. vita Hom. B. 150. *Ἀριστιππος καὶ πενίᾳ καὶ πόνοις συνησχέθη ἐρρωμένως καὶ ἡδυῇ ἀφειδῶς ἐχρήσατο.*

9) Orat. epist. I, 17: Omnis Aristippum decuit color et status et res temptantem maiora, fere praesentibus aequum.

man leicht sieht, ist sein Glücksideal ein von der inneren Freiheit beherrschtes Teilnehmen an den Gütern dieses Lebens. Die Freiheit faßt Aristipp nicht als Abstinenz und Askese auf, sondern nur als Beherrschung des Lustbegehrens. Die Kyniker erstrebten die Selbständigkeit durch Enthaltsamkeit vom Genuß, Aristipp durch Herrschaft über den Genuß: der kynische Weise weiß mit sich selbst, Aristipp aber mit den Menschen umzugehen[1]). So kommt es, daß das aristippische Glücksideal einen Inhalt aus dem natürlichen Wollen entnimmt, während das kynische Ideal mit seiner Bedürfnislosigkeit eine Form ohne jeden Inhalt bleibt: Antisthenes wird zum Asketen, Aristipp zum Lebemann. Darauf nun entspann sich der Kampf zwischen den beiden Sokratikern hauptächlich um zwei Punkte: um den Weg zum Glücksideal und um dessen Inhalt.

Indem Aristipp über den kynischen Weg zur Glückseligkeit nachdachte, der hauptsächlich in der freiwilligen Übernahme von Mühen, Anstrengungen, unnötiger Enthaltsamkeit zu bestehen schien, als dem Mittel, die Macht der Begierde zu unterdrücken, erklärte er: er finde keinen Unterschied, ob einer freiwillig oder unfreiwillig Peitschenhiebe bekomme, hungere, friere u. s. w., höchstens den, daß der freiwillig Leidende ein Narr sei[2]).

Auch das kynische Glücksideal selbst, das jeder Freude, die die Befriedigung der natürlichen Begehrungen mit sich bringt, entbehrte, schien ihm mehr ein Übel als ein Glück zu sein. Denn das Kennzeichen aller menschlichen Güter ist ihm die Freude und die Abwesenheit von Leid; der Maßstab, wodurch wir unterscheiden, was ein Gut oder Glück und was ein Übel ist, ist die Lust und die Unlust[3]). Soll nun etwas gut genannt werden, so muß es unbedingt den Lustbegriff in sich schließen: *τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπό-*

1) Vgl. D. L, VI, 6; 58 mit II, 68; 102.
2) Xenophon Memor. II, 317, siehe oben S. 42.
3) Plut. vgl. oben S. 35 ff.

στασιν, ἔλεγεν, ἐν ταῖς ἡδοναῖς κεῖσθαι[1]); und ὅστις ἥδεται, εὐδαίμων οὗτος, ὁ δὲ μηδ' ὅλως ἡδόμενος τρισάθλιος καὶ κακοδαίμων[2]).

Gewiß wollten auch die Kyniker den Lustbegriff von dem Glück keineswegs ausschließen: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων[3]) antwortete der Vater des Kynismus, Antisthenes. Mit diesen ἡδοναὶ μετὰ τοὺς πόνους aber ist etwas ganz anderes gemeint. Es sind die ἡδοναὶ gemeint, die aus der Askese hervorgehen: das Bewußtsein besser zu werden, die Befriedigung, die aus dem Gefühl tugendhaft zu sein, wächst[4]): während Aristipps ἡδονὴ auch die Befriedigung der aus den natürlichen Trieben hervorgehenden Begehrungen in sich schließt. Glückseligkeit bedeutet für Aristipp den Zustand nicht nur der der Tugend allein innewohnenden Befriedigung, sondern auch derjenigen, welche aus dem gestillten Wollen — allerdings auf dem Hintergrund der inneren Freiheit — entspringt.

Diesen Kompromiß kann der Kyniker absolut nicht verstehen; daher sagt er: ἢ κύνιζε ὡς ἐγὼ ἢ πέπαυσο[5]). Die Zulassung der äußeren Güter, meint er, kann das Glück aufs neue gefährden; denn das Glück würde auf diese Weise an die Verwirklichung eines Zweckes gebunden werden, dessen Erreichung durchaus nicht im Machtbereich des menschlichen Willens liege. Deswegen ja ist er Gegner der Lust; deswegen verachtet er die äußeren Güter. Der Weg, den er eingeschlagen hat, ist, wie er glaubt, zwar mühevoll, dornig, aber sicher und fest[6]), während der des Aristipp unsicher, verhängnisvoll für das Glück und nur

---

1) Eusebius, siehe oben S. 33, 1.

2) Epiphanius, ebd. S. 37.

3) Antisth. Fragm. S. 59, 12 Winck.

4) „Die Kyniker finden in ihrer Entsagung selbst die höchste Lust" Zeller ebd. 373.

5) Athen. XII, 588.

6) Vgl. D. L. VI, 1: πόνος ἀγαθόν.

für weichliche und wollüstige Naturen[1]) geeignet ist, die vor Entbehrungen und Anstrengungen zurückschrecken und sich ganz an das Bequeme und Gegenwärtige anschmiegen[2]). Daher wirft man Aristipp vor: *ῥᾳστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν*[3]), *παραχρῆμα ἡδδναί, ῥᾳδιουργίαι*[4]), *ἡδοναὶ πρὸ* oder *ἄνευ πόνων* u. s. w.[5]). Da nun für diese strengen Philosophen jedes harmlose Genießen und jedes Teilnehmen an den Gütern der Welt ein Zeichen der Weichlichkeit, Unmäßigkeit und Wollust war, ist es kein Wunder, wenn Aristipp ihnen als ein unmäßiger Schlemmer und Hedoniker erschien[6]). Andrerseits aber müssen wir zugestehen, daß er selbst durch sein praktisches Verhalten Veranlassung dazu gab. Gewiß ist übertrieben, was uns über seinen Umgang mit Hetären, sein üppiges Leben und seine sonstigen Schwelgereien erzählt wird; aber immerhin dürfte ein Teil davon wahr sein, denn ganz aus der Luft konnte man solche Behauptungen nicht greifen. Nicht

---

1) *Θαυμάζειν ἡδονήν*, vgl. Briefe an Aristipp bei Hercher.

2) Vgl. das Urteil Diog. des Kynikers über Aristipp: *ἀπέλαυε μὲν ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν* (Diog. L. II, 66).

3) Xenophon, Memor. II, 1, § 9.

4) ebd. § 20.

5) Dieses Bild wird von Späteren zum Teil mit grellsten Farben und gewiß nicht ohne Übertreibung weiter ausgeführt. So wird es von Aelian und Athenäus durch Kombination mit der Lehre der Annikereer (s. oben S. 52 und 93) von der Lust des Augenblicks zur Vervollständigung gebracht, indem zu der hier erwähnten Gegenwart und Zukunft die Vergangenheit hinzugefügt wurde. So heißt es bei Aelian: *μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ ἐπικάμνον . . . . . μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν·* und bei Athenaius: *μονόχρονον εἶναι αὐτὴν [ἡδονήν] οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς ἑαυτὸν ἡγούμενος, οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ' ἑνὶ μόνῳ . . τῷ παρόντι* (Aelian, varia histor. XIV, 6, Athen. XII, 544).

6) Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht das Urteil Diogenes des Kynikers über Plato, daß er aus Freude an der *πολυτέλεια* und den *Σικελικαὶ τράπεζαι* nach Syrakus gereist sei.

nur spricht die ganze Überlieferung übereinstimmend dafür, sondern auch unter den aristippischen Schriften finden sich solche, in denen er sich gegen Vorwürfe wegen seiner üppigen Lebensweise und seines Umgangs mit Hetären rechtfertigt[1]), was deutlich darauf hinweist, daß seine Lebensweise einen Anhalt zu solchen Vorwürfen gab. Es mag nun wahr sein, daß Aristipp eine wollüstige und weichliche Natur war, und daß er seinen Grundsätzen in der Praxis nicht immer gefolgt ist; dies berechtigt uns aber durchaus nicht dazu, ihn nun als systematischen Hedoniker zu bezeichnen. Auch seine oben angeführten Ansichten geben uns kein Recht dazu. Zwar ist er Apologet der Lust, und zwar der sinnlichen, sein Bestreben ist aber darauf gerichtet, die Rechte der Lust gegen die Kyniker zu retten. Vielleicht ging er in diesem Kampfe zu weit; vielleicht hat er, wie es in solchen Kämpfen sehr begreiflich ist, das Existenzrecht der Lust in übertriebener Weise betont; davon aber wissen wir nichts sicher. Der älteste Berichterstatter, Xenophon, der sich in dem oben angeführten Gespräche mit Aristipp auseinandersetzt, berichtet uns nichts, und was er ihm vorzuwerfen weiß, ist nur *ἀκόλαστος* oder *ἀκρατὴς βίος*, eine weichliche Lebensweise, die die *πόνοι* vermeidet. Plato und Aristoteles wiederum schweigen, was deutlich darauf hinweist, daß sie eine ausgebildete Theorie des Hedonismus bei Aristipp noch nicht vorfanden. Bei den Späteren wiederum sind die Ansichten darüber geteilt. Was wir nun mit voller Sicherheit behaupten können, ist nur das: daß er ein Apologet der Lust war und daß „seine Rettung der Lust", wie H. Maier mit Recht bemerkt, „offenbar von Hause aus nichts anderes als eine Rettung des natürlichen Begehrens ist. Daß er hierin den Spuren des Sokrates folgt, wäre sicher, auch wenn er die fundamentale Bedeutung der inneren Freiheit für das Glück des Menschen weniger

1) Vgl. D. L. II: *πρὸς Λαΐδα, πρὸς τοὺς ἐπιτιμῶντας ὅτι κέκτηται οἶνον παλαιὸν καὶ ἑταίρας.*

nachdrücklich betont hätte, als er dies wirklich getan hat“ [1]).

Das ist, wenn mich nicht alles täuscht, die ursprüngliche Meinung des aristippischen Hedonismus: die Rettung des natürlichen Begehrens oder des Lustbegriffes im Begriff des Guten. Welches aber das höchste Gut oder Ziel des Menschen ist, darüber hat Aristipp sich nach der ausdrücklichen Bemerkung des Eusebius: *οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο* [2]) und nach allen dem, was wir oben von ihm ausgeführt haben [3]), noch nicht geäußert. Er habe noch nicht das Bedürfnis gehabt, ein Gesamtziel für das sittliche Leben herauszuarbeiten“. Er betrachtete es als eine Aufgabe des Augenblicks, auf Grund der *φρόνησις* von Fall zu Fall unter den möglichen Befriedigungen die Wahl zu treffen [4]).

Hätte nun Aristipp die Lust als Gesamtziel des Lebens aufgestellt, dann wäre uns ganz unverständlich das Schweigen Platos und des Aristoteles wie auch die Kontroverse über seine Ansichten, die im Altertum bestand, in einer Zeit also als noch die Schriften Aristipps vorhanden waren, und als man an Hand derselben sich leicht zu orientieren im Stande war. Hat er aber das gelehrt, was wir oben darzustellen versucht haben, dann wird uns dies alles leicht verständlich. Aristoteles und Plato fanden bei ihm keine ausgeprägte Theorie des Hedonismus. Die Kyniker und der von ihnen beeinflußte Xenophon hatten von ihrem Standpunkte aus ein Recht, Aristipp als Hedoniker zu bezeichnen: Andererseits aber hatten die Stoiker, Zeno und Aristo [5]), der Peripatetiker Aristokles [6]) die das kynische Ideal nicht teilen, ein größeres Recht, der kynischen Auffassung entgegenzutreten und sie auf ein Mißverständnis

1) Sokrates S. 331.
2) s. oben S. 33, 1.
3) ebd. S. 32 ff.
4) H. Maier, ebd. 386 f.
5) s. oben S. 39 f.
6) ebd. S. 33.

zurückzuführen. Damit stimmt aber ganz genau überein, was Plutarch, Epiphanius, Galen und Eusebius über die Lustauffassung Aristipps zu berichten wissen [1]).

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so wird das Resultat unserer Untersuchung folgendermaßen lauten: Der größte Fehler der bisherigen Geschichtsschreiber der Philosophie war, daß sie dem Aristipp Lehren beigelegt haben, die erst von seinen Nachfolgern aufgestellt wurden. Dadurch hat man aber nicht nur denselben Unrecht getan, indem man die Leistungen dieser Männer verkannt hat, sondern auch Aristipp selbst geschädigt. Wir haben dies darauf zurückzuführen, daß man Aristipp nicht aus sich selbst, aus seiner Lehre kennen zu lernen versucht hat, sondern aus den Urteilen seiner Gegner, der Kyniker. Besonders hat viele Gelehrte das Gespräch Xenophons irregeführt; denn sie haben den fiktiven Charakter dieses Gesprächs verkannt. Kein Wunder daher, daß man sich von Aristipp ein falsches Bild gemacht hat. Die Kyniker haben ihn immer als Gegner von ihrem Standpunkt aus gesehen und beurteilt. Ihren Urteilen stehen aber andere gegenüber, die, weil sie von uninteressierten Philosophen herstammen, eine größere Glaubwürdigkeit verdienen. Schließlich können wir doch von den wirklichen Meinungen und Aussagen Aristipps selbst eine deutliche Anschauung gewinnen. Gewiß sind seine oben erwähnten Schriften verloren gegangen; wir sind somit auf Dritte angewiesen. Die Frage aber ist nur, was denn von dem uns Überlieferten den Anschein hat, als aristippisches Gut gelten zu können. Aristipp hat ja, wie fast alle Gelehrten annehmen, Schriften verfaßt. Warum sollen nun nicht einige der uns überlieferten Zitate aus seinen Schriften herstammen? [2]). Ist man geneigt, daran zu zweifeln, so

1) ebd. S. 34 ff.

2) Es wäre sehr wünschenswert, wenn jemand sich die Mühe nähme eine kritisch-philologische Sammlung der zerstreuten Fragmente zu veranstalten.

muß man auf jede Kenntnis Aristipps verzichten. Will man dagegen ein Bild von ihm gewinnen, so muß man sich nach einem Kriterium umsehen, wodurch dann das Echte von dem Unechten unterschieden wird. Die Titel seiner Schriften und die Urteile der älteren Gewährsmänner über ihn dienten uns zunächst als ein sicherer Führer. Auf dieser Grundlage haben wir versucht, ein Bild von der hedonistischen Anschauung Aristipps zu entwerfen.

Ist das Bild, das wir von seinen Ansichten über die Lust gewonnen haben, richtig, so fallen von selbst alle Bedenken fort, die man gegen seinen Sokratismus erhoben hat. Denn hauptsächlich diese Lehre war die Achillesferse der aristippischen Ansichten; alles andere dagegen, was wir von ihnen wissen, läßt sich leicht mit der Lehre des Sokrates in Einklang bringen[1]).

---

1) Deutliche Spuren des sokratischen Evangeliums zeigen die Aussagen, die von der Freiheit des Individuums handeln, wie z. B. *ἐρωτηθεὶς τί περιγέγονεν αὐτῷ ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη: τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν* (D. L. II, 68). Hierher gehört auch Plut. Fr. XI, 9, 1 *συμβούλου δεῖσθαι χεῖρον εἶναι τοῦ προσαιτεῖν.* Er schätzt die Freiheit über alles: wie von seinen Trieben, so will er auch von den äußeren Verhältnissen und Personen frei und unabhängig bleiben: nunc in Aristippi furtim praecepto relabor, et mihi res non me rebus subjungere conor (Horat. epist. I, 1, 18). Daher tadelt er die Tyrannenherrschaft, die die Freiheit des Individuums unterdrückt, und vergleicht sie mit dem Zustand der Gesetzlosigkeit, oder nennt sie eine Krankheit: Stob. Fl. 49, 18 *Ἀρίστιππος . . . . τοσοῦτον ἔφη διαφέρειν βασιλείαν τυραννίδος, ὅσον νόμος ἀνομίας καὶ ἐλευθερία δουλείας.* — Ebd. 20: *τοῦ Διονυσίου λέγοντος πρὸς Ἀρίστιππον, οὐδὲν ὠφέλημαι ὑπο σοῦ, Ἀληθῆ, λέγεις, εἶπεν· εἰ γὰρ ὠφέλησο, πέπαυσο ἂν τῆς τυραννίδος ὥσπερ ἱερᾶς νόσου.* — Die Freiheitsauffassung Aristipps wurde schon im Altertum, wie aus Xenoph. Memor. II, 1 hervorgeht, mißverstanden. Wie aus den angeführten Stellen leicht zu ersehen ist, ist diese Freiheit nichts anderes als der sittliche Individualismus, der nicht das Wohl und Gedeihen des Staates als Endzweck betrachtet, sondern das persönliche Wohl und Glück (vgl. *συμβούλου δεῖσθαι χεῖρον . . .*). Daher will Aristipp weder herrschen noch beherrscht werden, sondern einen dritten Weg einschlagen, der durch Freiheit führt, *„ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαι-*

Daher haben wir in Übereinstimmung mit der ganzen Überlieferung, die ihn *Σωκρατικόν* nent[1]), ihn selbst als Sokratiker und seine Lebensanschauung als einen vollwertigen Typus der Sokratik zu bezeichnen, wie schon H. Maier mit Nachdruck hervorgehoben hat[2]). Es fehlt ihm zwar die Strenge des Sokrates, er teilt aber auch nicht den Rigorismus des Antisthenes. Wenn er uns auch durch die Weichlichkeit seiner Natur, durch seinen Libertinismus zurückstößt, so gewinnt er doch wieder durch seine Ansichten, durch seine schöne Humanität. Sollten wir nun ein allgemeines Urteil über ihn aussprechen, so würden wir dasselbe wiederholen, was Lucian über ihn geäußert hat, als er gefragt wurde, welcher Philosoph ihm am meisten gefiele: *„Ἔφη· πάντες μὲν θαυμαστοί, ἐγὼ δὲ Σωκράτην μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένην καὶ φιλῶ Ἀρίστιππον.*

μονίαν ἄγει“ (s. oben S. 42, 2). — Auf die Selbstbestimmung oder Autonomie des sittlichen Individuums weist auch das andere (D. L. II, 68) hin: *ἐρωτηθεὶς τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι, ἔφη, ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσομεν*, d. h. die Art, wie die Weisen leben, würde bei einer Aufhebung aller bestehenden Gesetze keine Veränderung erfahren; denn der Weise richtet sich nicht nach den bestehenden Ordnungen, sondern nach dem sittlichen Gesetz, das der freie Wille sich selbst gibt, oder nach dem Gesetz der Tugend, wie Antisthenes sagte (D. L. VI, 11): *καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς πολιτεύεσθαι.*

Daß er von dieser Seite her eine Kritik der Normen des geltenden Rechts und der Sitte geübt hat, bezeugt Cicero, der zugleich hinzufügt, daß Aristipp wie auch Sokrates durch ihre großen und erhabenen Vorzüge diese Freiheit gewannen (off. 1, 41). Daß er aber das staatliche und gesellschaftliche Leben für den Menschen entbehrlich fand, wie Xenophon behauptet (Mem. II, 1, 13, s. oben S. 41), ist nicht so sehr glaublich: eine solche Anschauung läßt sich nicht nur mit Aristipps Praxis nicht vertragen — denn er weilte bei den Tyrannen — sondern sie wird auch widerlegt, sowohl durch den Grundsatz alles zu genießen, als auch durch die oben angeführte Stelle, wonach nur die *τυραννὶς* getadelt, dagegen die *βασιλεία* gelobt, und mit dem *νόμος* und der *ἐλευθερία* verglichen wird.

1) s. Stelle bei Zeller, ebd. 336, 5.

2) Sokrates S. 151, 583—586.

Vielleicht ist es mir nicht gelungen, den Leser von der Richtigkeit meiner Annahme zu überzeugen. Auch dann aber dürfte diese Untersuchung wohl nicht ganz ertraglos sein. Denn einmal schien es nützlich, durch eine eingehendere Prüfung wenigstens die Schwierigkeiten der bisher herrschenden Auffassung von Aristipp ganz ans Licht zu stellen. Dann aber habe ich auf dem Wege zu meinem Ziel, wie ich glaube, eine Reihe von Einzelpunkten heller beleuchten können, als dies in den bisherigen Darstellungen — so viel ich weiß — geschehen ist.

Lebenslauf.

Am 12. März 1881 wurde ich, Evangelos Antoniadis, griechisch-katholischen Bekenntnisses, in Tserkovista bei Jannina (Griechenland) geboren. Nach achtjähriger Vorbildung in meiner Heimatschule wurde ich 1900 in die theologische Schule Halkis zu Konstantinopel aufgenommen. Sieben Jahre darauf, in denen ich zuerst meine Gymnasialbildung vollendete und dann drei Jahre lang Theologie studierte, von derselben Schule mit dem Diplom der Theologie entlassen, nahm ich eine Stellung als Prediger und zugleich als Oberlehrer am Gymnasium der kleinasiatischen Stadt Trapezunt an, wo ich 5 Jahre lang tätig war. 1912 kam ich nach Deutschland und ließ mich zuerst in Berlin, dann in Göttingen immatrikulieren, wo ich Philosophie und Theologie studierte.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle allen meinen hochverehrten Lehrern für die vielfache Anregung und Förderung während des Studiums meinen herzlichen Dank auszusprechen; insbesondere Herrn Professor H. Maier, der mir die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab und mir bei der Ausführung stets seine Hilfe und seinen Rat in liebenswürdigster Weise zuteil werden ließ.